3215

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ

Sahip BEROJE

RE'Y HADÎS TARTIŞMALARINDA HANEFİ VE ŞÂFİÎLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Doç. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ

Erzurum 1994

ÖNSÖZ

İslâm hukuk tarihinde önemli bir yere sahip olan Re'y-Hadîs tartışmaları hem önceki âlimler, hem de yeni araştırmacılar tarafından çeşitli yönleriyle ele alınıp incelenmiştir.

Temeli Hz. Peygamber(s.a.s) ve ashâbının konuyla ilgili söz ve uygulamalarına dayanan re'y-hadîs münakaşaları, müteakip dönemde konunun taraftarları arasında ifrat-tefrit boyutuna varacak tartışmalara yol açmıştır.

Bu araştırmada ictihad asrından itibaren re'y-hadîs tartışmalarının Hanefîlerle Şâfiîler arasındaki tartışma şekli ile bazı usûl konularındaki etkisi ele alınmıştır.

Yüksek lisans dersleri esnasında Pezdevî'nin usûl kitabında konuyla ilgili görüşlerini okurken re'y-hadîs tartışmalarının fakîhler arasında hangi zeminde ve hangi maksatlara binaen tartışıldığının bir araştırma konusu olabileceğine kanaat getirdik.

Danışman hocam Doç. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ, Hanefîlerle Şâfiîler arasında re'y-hadîs tartışmalarını seminer konusu olarak hazırlamamı tavsiye ettiğinde, araştırmalarım esnasında konunun bir seminer araştırmasıyla halledilemeyeciğini düşünerek yüksek lisans tezi yapmayı uygun buldum. Hocam da bu düşüncemizi uygun bulunca konuya "re'y-hadîs tartışmalarının usûl konusundaki etkisi" şeklinde bir bölüm daha ekleyerek, çalışmaya başladım.

Tezin Şâfiî ve Hanefîlerle sınırlandırılmasının sebebi; bu iki mezhep mensuplarının konuya daha ilmî ve sistematik bir şekilde yaklaşmış olmalarıdır.

Mâlikîlerin istihsan ve maslahât metodunu kullanmaları, Hanbelîlerin ise bu konuda tamamen hadîsçiler gibi düşünmelerinden dolayı re'y-hadîs tartışmalarının Hanefîler ve Mâlikîler veya Hanefîlerle Hanbelîler arasındaki boyutunu araştırmak fazla anlamlı görünmemektedir. Halbuki Hanefîler re'y taraftarları olarak tanınmışlardır. Şâfiî'nin ise bu tartışmalardaki konumu, farklılık arzeder. O re'y taraftarı olarak tanınmadığı gibi, sadece bir muhaddîs olarak da görülemez. Bununla beraber Şâfiî re'y-hadîs tartışmalarına etkin bir şekilde katılmış, re'y fikhının en

karakteristik delili olan istihsanı ciddi bir şekilde eleştirmiştir. Bu iki mektep arasında bir yöntem tartışmasına dönüşen re'y-hadîs tartışmaları, başta haber-i âhâdın kabul şartları ve Kur'an ayetleri karşısındaki durumu olmak üzere bir çok usûl konusuna da etki etmiştir.

Tez, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Kûfe ve Medine mekteplerinin hocaları, fıkıhtaki özellikleriyle ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin fıkıhtaki metodları incelenmiş ve Ebû Hanîfe'ye yapılan itirazlar üzerinde durulmuştur. Bu bölümde ayrıca konunun mezheplerin oluşumuna etkisi de ele alınmıştır. İkinci bölümde ise, re'y-hadîs tartışmalarının haber-i âhâd ve sahâbî kavlini kabul konusundaki etkisiyle âhâd haberin Kur'an ayetleri karşısındaki durumu incelenmiştir. Burada tezin hacmine göre uzunca sayılabilecek bir giriş bölümüne ihtiyaç duyulduğunu belirtmek gerekir. Çünkü re'y-hadîs tartışmaları ilk defa Şâfiîlerle Hanefîler arasında başlamış değildi. Aksine bu tartışmaların sahâbî dönemine kadar uzanan bir tarihî geçmişi vardır. Bunlara değinmeden teze geçmek, ciddi bir eksiklik olarak kalacaktı.

Çalışmamızın bütün aşamalarında ilgi ve yardımlarını esirgemeyen sayın hocam Doç. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ'ye teşekkürrü bir borç bilirim. Ayrıca zaman zaman fikirlerinden istifade ettiğim hocalarım sayın Prof. Dr. Hamza AKTAN ve Prof. Dr. Mustafa BAKTIR'a da teşekkür ediyorum.

Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

Sahip BEROJE

Temmuz 1994

VAN

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER	III
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1
1- Re'yin Mahiyeti	1
a) Lügat Manası	1
b) Istılâhî Manası	1
2- Vahiy Döneminde Re'y	2
a) Hz. Peygamber'in Re'y Aleyhindeki Hadîsleri	3
b) Hz. Peygamber'in İctihadı Teşvik Eden Hadîsleri	4
c) Peygamberlerde İctihad Meselesi	5
d) Hz. Peygamber Döneminde Sahâbî İctihadları	8
da) Hz. Peygamber Huzurunda Sahâbî İctihadları	8
db) Hz. Peygamber'den Ayrı İken Sahâbî İctihadları	9
3- Sahâbî Döneminde Re'yle İctihad	11
a) Sahâbînin Fetva Vermedeki Tutumu	12
b) Sahâbînin Fetva Vermedeki Metodu	13
c) Sahâbînin Re'y Karşısındaki Tutumu	16
d) Sahâbînin Re'yle İctihadına Örnekler	18
4- Tâbiûn Döneminde Re'y	19
a) Tâbiûnun Re'y Karşısındaki Tutumu	20
b) Tâbiûnun Re'yle İctihadına Örnekler	22
I. BÖLÜM. İCTİHAD ASRINDA RE'Y-HADÎS TARTIŞMALARI	25

A- KÛFE MEKTEBİ 25
1- Temsilcileri 25
a) Ebû Hanîfe'den Önceki Hocalar 26
b) Kûfe Mektebi'nin Fıkıhtaki Özellikleri 28
ba) Üstadlarına Bağlılık Esası 28
bb) Fetva Vermekten Çekinmemeleri 29
bc) Nazarî Fıkha Önem vermeleri 30
2- Ebû Hanîfe 31
a) Fıkha Yönelmesi 31
b) Fıkıh Tahsili ve Hocaları 33
c) Hocasının Yerine Geçmesi 34
3- Ebû Hanîfe'nin Fıkıhtaki Metodu 35
a) Hocalarına Bağlılığı 35
b) Hadîs Alma Metodu 37
c) İstihsanı Kullanması 40
d) Eser Karşısındaki Tutumu 42
e) Fetva Vermedeki Cesareti 44
4- Ebû Hanîfe'ye Yapılan İtirazlar 46
a) Hadîse Muhalefeti İddiası 46
b) Bu İddianın Münakaşası 50
c) Ebû Hanîfe'nin Hadîs Bilgisinin Zayıf Olduğu İddiası 52
d) Ebû Hanîfe'nin Re'yle Fetva Vermesi 59
B- MEDİNE MEKTEBİ 62
1- Temsilcileri 62
a) Medine'nin Yedi Meşhûr Fakîhi 62
b) Mâlik bin Enes 65

c) İmam Mâlik'in İstinbat Metodu 67
d) Medine Mektebi'nin Fıkıhtaki Özellikleri 68
2- İmam-ı Şâfiî 69
a) Şâfiî'nin Fıkha Yönelmesi 70
b) Usûl İlmini Tedvin Etmesi 72
c) Hadîs İlmine Olan Hizmetleri 74
d) Hadîs Almadaki Metodu 77
da) Haber-i Âhâdı Kabul Şartları 77
db) Mürsel Haberde Aradığı Şartlar 78
e) Eser Karşısındaki Tutumu 80
f) Kıyas Anlayışı 83
g) Şâfiî'nin İctihad İçin Koyduğu Şartlar 89
h) Şâfiî'nin İstihsanı Eleştirmesi 91
ı) Re'y-Hadîs Tartşmalarında Şâfiî'nin Yeri 100
C- MEZHEPLERİN OLUŞUMUNDA (Hanefî-Şâfiî) RE'Y-HADÎS TARTIŞMALARININ ETKİSİ 103
1- Şâfiîlerin İstihsana Karşı Alternatifleri 103
a) Şâfiîlerde Kıyas Anlayışı 103
b) Şâfiîlerin Maslahât-ı Mürseleye Bakışları 104
c) Şâfiîlerin İstishabı Kullanmaları 105
2- Hanefîlerin Kendi Usûllerini Tedvin Etmesi 107
3- Hanefîlerin Re'y Fıkhını Savunmaları 108
4- Re'y Ehlinden Ne Anlaşılması Gerektiği 110
5- Hanefîlerin İstihsanı Düzenlemeleri 113
6- Şâfiî Usûlcülerin İstihsan Karşısındaki Tutumları 117

II-BÖLÜM. RE'Y-HADÎS TARTIŞMALARININ FIKIH USÛLÜNDEKİ ETKİLERİ 119

1- Hadîs Kabul Şartlarına Etkisi 119

a) Mezheplere Göre Hüküm İstinbâtında Kullanılan Hadîsler 119

aa) Mütevâtir Haber 119

ab) Meşhûr Haber 119

ac) Âhâd Haber 120

ad) Mürsel Haberler 120

b) Âhâd Haberi Kabul Şartlarına Etkisi 122

ba) Hanefîlere Göre Âhâd Haberi Kabul Şartları 122

bb) Şâfiîlere Göre Âhâd Haberi Kabul Şartları 125

c) Mürsel Haberi Kabul Şartlarına Etkisi 130

d) Sahâbî Kavlini Kabul Konusundaki Etkileri 134

da) Hanefîlerle Şâfiîlerin İttifak Ettiği Noktalar 134

db) Hanefîlerle Şâfiîlerin İhtilaf Ettiği Noktalar 134

2- Âhâd Rivâyetlerin Kur'an Ayetleri Karşısındaki Durumu 136

a) Kur'an'daki "Amm" Lafızların Tahsisi 136

aa) Hanefîlerin Görüşü 137

ab) Şâfiîlerin ve Cumhûrun Görüşü 138

ac) Ammın Delâleti Konusundaki İhtilafın Pratik Sonucu 138

b) Hanefîlerde Nesh, Tahsis ve Kasr Ayrımı ve Pratik Neticesi 141

c) "Mutlak"ın "Mukayyede" Hamli Konusundaki Etkisi 142

d) Hanefîlerle Şâfiîlerin Neshi Farklı Değerlendirmeleri 147

da) Şâfiîlerin Görüşü 147

db) Hanefîlerin Görüşü 147

e) Haber-i Âhâd ileKitabın Hükmü Nesh Edilebilir mi? 148

ea) Şâfiî'nin Görüşü 148

eb) Cumhûrun Görüşü 150

f) Haber-i Âhâdla "Nass" Üzerine Ziyade Yapılması Meselesi 151

SONUÇ 155

BİBLİYOGRAFYA 158

ÖZGEÇMİŞ 164

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

a.g.m. : Adı geçen makale

a.y. : Aynı yer

bkz. : Bakınız

E.Ü.İ.F.D. : Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi

H. : Hicrî

Hz. : Hazreti

md. : Madde

M.E.B.Y. : Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları

muk. : Mukaddime

s. : Sayı

s.a.s. : Sallallâhû aleyhi ve sellem

Thk. : Tahkikli

Trc. : Tercüme

Ty. : Tarih yok

vd. : ve devamı

V. : Vefat

Yy. : Yer yok

yzm. : yazma

GİRİŞ

1-Re'yin Mahiyeti

a) Lügat Manası: Re'y Kelimesi (رای) kökünden mastardır. Sözlükte bir şeyi görmek, bilmek ve zannetmek manalarına geldiği gibi göz ile bakmak, kalp ile nazar etmek, akletmek, düşünmek ve tefekkür etmek manalarına da gelir[1]. Bu açıdan d (رجل ذو رای) denildiğinde, bâsiret sâhibi veya işte hâzık olan kişi kasdedilir[2].

Bu mastar sonraları mef'ul (المرأی) manasında kullanılarak onunla görülen şeyin kendisi kasdedilmiştir. Fakat Araplar bu fiilin masdârını yerine göre değişik manalarda kullanmışlardır. Onlar bunu hem rüyâ hem uyanıklık halinde görülen hayal manasında, hem de kalple bilinip gözle görülemeyen fikir, düşünce, görüş manalarında kullanılmışlardır[3].

b) Re'yin Istılâhî Manası: Tezimiz açısından bizi ilgilendiren, re'yin ıstılâhî manasıdır. Re'y, kullanımına göre hem zemmedilebilecek hem medhedilebilecek bir mana yapısına sahip olduğu için, sonraları üzerindeki geniş tartışmalar meydana gelmiştir. Bundan dolayı re'yin ıstılâhî manalarında farklı tarifler ortaya çıkmıştır.

İbnü'l-Kayyım re'yi şöyle tanımlamaktadır: "Emârelerin çatıştığı durumda, düşünme ve araştırmadan sonra kalbin doğru gördüğü görüştür. Akılların ihtilaf etmediği, delillerin çatışmadığı ve herkesin bildiği durumlar için re'y kelimesi kullanılmaz"[4] demektedir.

İbnü'l-Kayyım'ın bu şekilde tanımladığı re'yi, Rağıb el-Isfahânî şöyle tarif etmektedir. هو إعتقاد النفس أحد النقيضين عن الغلبة الظن

"İki delilin çatışması durumunda, kişinin gâlibi zann ile birinin doğruluğuna kanaat getirmesidir"[5] der.

es-Serahsî ise şöyle demektedir: (الرأی لا یصلح لنصب الحکم ابتداء

---

[1] İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, Muhammed bin Ebi Bekr. *'İlâmü'l-Muvakkıîn an Rabbi'l-Alemin*, Mısır, 1968, I, 66; Ümeri, Nadiye Şerif, *el-İctihâd fi'l-Islâm*, Beyrut, 1984, 35.
[2] Ümeri, 35.
[3] İbnü'l-Kayyım, I, 66.
[4] İbnü'l-Kayyım, I, 66.
[5] Ümeri, 35.

(وإنما هو تعدية الحكم الى نظيره في ما لا نص فيه) Rey ibtidâen hüküm koymaya elverişli değildir. (Tek başına hükme ilk dayanak olamaz); Ancak o, nassın olmadığı konuda nassın hükmünü benzerlerine aktarmadır"[6].

Dehlevî, Serahsî'nin tarifini daha da açmıştır. Ona göre re'y, "Hadîslere ve âsâra dayanmadan, güçlüğü kaldırma veya bir maslâta dayanma esâsını hükme illet kılarak bir benzerin hükmünü asıllarından bir asla benzeyenin hükmüne irca etmedir"[7].

İmâm-ı Şafiî re'y, kıyas ve ictihad kelimelerinin aynı manaya geldiğini söylemektedir[8]. Bu tarife göre Şafiî, re'yi kıyas gibi bir ictihad metodu olarak görmektedir.

Pezdevî ise, re'yi en geniş manada tarif etmektedir. Ona göre re'y, bütün fikhî manaların ismi olmaktadır[9].

Bu tariflerin ortak noktası, re'yin bir istinbat metod olarak kabul edilmesidir. Fakat tariflerde re'yin sonradan tedvin edilen istinbat metodlarından bir, birkaçı veya hepsi manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Özellikle şer'i bir nassa dayanmayan re'yin tarif dışı bırakılmaya çalışıldığı dikkat çekmektedir.

Usûlün tedvin edilmediği sahâbî ve tabiûn döneminde re'yin kıyas, istihsan mesâlihî mürsele, ıstıshab ve geri kalan ferî deliller manasında kullanıldığı araştırmacılar tarafından vurgulanmaktadır[10].

Re'ye karşı çıkanlar ise, genelde onu bir ictihad metodu olarak kabul etmeyen aşırı esercilerdir. Bunlara göre re'y, dinî konularda nefsâni ve keyfi arzulara dayanarak fetva vermektir. Bu şekilde fetva vermekse câiz değildir[11].

2- Vahiy Döneminde Re'y

Tezimizin konusu olan re'y-hadîs tartışmalarının sebebini daha iyi anlayabilmek için, Hz. Peygamber'in hadîsleri ve uygulamaları ile sahâbî ve tabiûnun söz ve tatbikatından konu ile ilgili örnekler vererek ilk üç dönemde re'y ile ictihadın nasıl yapıldığını ve re'yden ne anlaşıldığını kısaca incelemekte fayda vardır.

---

[6]Serahsî, Ebu Bekr Muhammed bin Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, I-II, Thk., Ebü'l-Vefâ el-Efğanî, II, 92.
[7]Ümerî, 37.
[8]Şafiî, Muhammed bin İdris, *er-Risâle*, Thk. ve şerh, Ahmed Muhammed Şakir, Mısır, Ty., 471.
[9]Pezdevî, Ali bin Muhammed, *Kenzü'l-vüsûl fi usûli'l-fikh* (Keşfu'l-Esrâr kenarında) İst. , 1308, I, 16.
[10]Hudarî Beg, Muhammed, *Tarih'ut-Teşri'il-İslâmi*, Beyrut, 1938, 83; Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara, 1985, 100; Ümeri, 37.
[11]Bu konu ilerde daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Bu dönemlerin ilki vahiy dönemidir. Hz. Peygamber(s.a.s)'in ictihad edip etmediği âlimler arasında ihtilâf konusu olmuştur[12]. Özelde Hz. Peygamber(s.a.s)'in genelde bütün peygamberlerin ictihad etmelerinin câiz olup-olmadığını anlayabilmek için Hz.Peygamber'in re'y aleyhinde varid olan hadîsleri ile ictihada teşvik eden hadîslerini beraberce ele alalım.

a) Hz. Peygamber(s.a.s)'in Re'y Aleyhindeki Hadîsleri

Avf bin Mâlik el-Eşcâ'î'nin rivayetine göre Hz. Peygamber(s.a.s) şöyle buyurmuştur: "Ümmetim yetmiş küsur şu'beye ayrılacaktır. Fitnesi en tehlikeli olanlar, dinde re'ylerine göre kıyas yapanlardır. Onlar bu re'yle Allah'ın haram kıldığını helâl, helâl kıldığını haram kılarlar"[13].

Hz. Ömer'den gelen rivayette Hz. Peygamber(s.a.s), şöyle buyurmuştur: "Allah, ilmi göğüslerinizden çekip almaz; fakat âlimlerin ölümüyle onu ortadan kaldırır. Alimler kalmayınca halk câhil kişileri önder edinip onlardan fetva sorar, onlar da ilimsiz fetva verirler, böylece hem kendileri saparlar hemde halkı saptırırlar"[14].

Alimler hadîste geçen "ilimsiz fetva" tabirini herhangi şer'i bir asla dayanmadan re'yle verilen fetva olarak yorumlamışlardır[15].

Hz. Ebû Hureyre'den gelen rivayete göre, Hz. Peygamber(s.a.s) "Bu ümmet uzun müddet Allah'ın kitabıyla amel eder; daha sonra uzun bir müddet Allah resûlünün sünnetiyle amel eder; bundan sonra re'yle amel ederler ki, bunu yaptıklarında dalâlete giderler" buyurmuştur[16].

Cabir bin Abdillah'tan gelen rivayette ise, Hz. Peygamber(s.a.s): "Re'yle hükmeden bir kimse beni Peygamberlik hususunda itham etmiş olur" buyurmuştur[17].

Görülüyor ki Hz. Peygamber(s.a.s)'in re'y aleyhinde şiddetli hadîsleri vardır. Fakat akla gelen soru, şudur: Dinî nasslar sınırlı, olaylar ise sınırsız olduğuna göre eğer Hz. Peygamber(s.a.s) bütün re'y çeşitlerini zemmettiyse acaba Hz. Peygamber(s.a.s)

---

[12]Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed, *el-Mustasfa bin ilmi'l-Usûl*, Bulak, 1322,II, 354; Abdulcelil, İsa Ebu'n-Nasr, *İctihadu'r-Resûl*, Kuveyt, 1969, 37; Şener Abdulkâdir, *Kıyas, İstihsan, Istıslah*, Ankara, 1981, 54; Karaman, 40.

[13]Dârimî, Ebû Muhammed bin Abdurrahman (V.H.255), *Sünenü'd-Dârimî* I-II, Thk., Neşatabad, 1984, *Siyre*, 75; İbnü'l-Kayyım, I, 53.

[14]Buhârî, Muhammed bin İsmail (V.H.256), *el-Camiu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul, 1981, *'İlim*, 31; İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed bin Yezid Kazvinî (V.H.275), *Sünenü İbn Mâce* I-II, Thk., M.Fuad Abdulbâki, Yy., 1975, *İctihadu'r-Rey*, 8; Dârimî, *Mukaddime*, 25.

[15]A. Aziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, I-IV, İst., 1307, III, 992; İbnü'l-Kayyım, I, 53.

[16]A. Aziz el-Buhârî, III, 991.

[17]Kılıçer, Esad, *İslâm Fıkhında Rey Taraftarları*, 1975- Ank., 5 (Zemmü'l-Kelamdan naklen).

zamanında mevcut olmadığından Kur'an ve sünnet tarafından hükme bağlanmamış olup sonradan ortaya çıkan binlerce mesele nasıl halledilecektir? İşte bu soruya İslâm alimleri, şöyle cevap vermişlerdir:

Hadîslerde yasaklanan re'y, kitap ve sünnetten herhangi bir asla dayanmayan, indî ve keyfî re'ydir. Bu çeşit re'y ya açıkça nasslara muhaliftir ya da nasslar tam manasıyla anlaşılmadan hırs ve zannla verilen hükümlerdir[18].

İbn Abdilberr'de "re'yle kıyasdan" maksadın bir asla dayanmayan kıyas olduğunu, Kitap ve Sünnete dayanarak yapılan kıyasın zemmedilmediğini söyler[19].

Aslında Hz. Peygamber(s.a.s) dönemine ve ondan sonraki dönemlerdeki ictihad faaliyetlerine bakıldığında, hadîslerde nehyedilen re'yin şer'î delillerden hüküm istinbatı şeklindeki ictihâdî faaliyetin kastedildiği rahatlıkla anlaşılabilir. Aksi düşünüldüğü taktirde İslâm hukuku daha baştan donukluğa makhum edilmiş olur. İslâm hukuku tarih boyunca sosyal şartlar ve zamanın getirdiği binlerce problemi re'y fikhı sayesinde maharetle çözmüştür. Bu günkü zengin birikimine de ancak bu sayede kavuşabilmiştir.

Bununla beraber hem Hz. Peygamber(s.a.s) döneminde hem sonraki dönemlerdeki tatbikatlarda görüldüğü gibi nass bulunmayan yerlerde daima ictihad yapılmıştır[20].

b) Hz. Peygamber(s.a.s)'in İctihadı Teşvik Eden Hadîsleri

Hz. Peygamber(s.a.s)'in ashabını müteaddit defalar ictihada teşvik ettiği, sahih hadîslerle sabittir.

Amr bin As'dan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber(s.a.s), şöyle buyurmuştur: "Hâkim hükmedip isâbet ettiğinde ona iki ecir vardır, hata ettiğinde ise kendisine bir ecir vardır"[21].

Hz. Peygamber(s.a.s), Muaz bin Cebel'i Yemen'e gönderirken sorduğu soruların sonuncusunda Muaz'ın "Re'yimle ictihad ederim" demesi üzerine, memnuniyetini şu sözlerle ifade etmiştir: "Resûlünün resûlünü, Resûlullah'ın istediği şekilde muvaffak kılan Allah'a hamd olsun"[22].

---

[18]İbnü'l-Kayyım, I, 67-68; Kılıçer, 5.
[19]İbnü'l-Kayyım, I, 53.
[20]Şah Veliyullah Ahmet el-Farûkî, *El-İnsaf fî beyani sebebi'l-İhtilâf*, Kahire, Ty., 7-8; Hudari Beg, 38.
[21]Buhârî, *İ'tisam*, 21; Müslim, Müslim bin Haccac el-Kureyşî (V.H.216), *Sahîhu'l-Muslim* I-IV, Beyrut, 1986, *Akdiye*, 7; Ebu Dâvud, Süleyman bin Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (V.H.275), *Sünen-i Ebi Dâvud* I-IV, Yy., Ty., *Ahkam*, 2; İbn Mâce, *Ahkam*, 3.
[22]Dârimi, *Mukaddime*, 20; İbn Abdilberr, *Câmiü'l-Beyani'l-İlm*, I-II, Beyrut, Ty., II, 55-56; İbn

Hz. Peygamber(s.a.s), Ukbe bin Âmir ile sahâbîden bir adama "ictihad ediniz, isabet ederseniz sizin için on hasene, hata ederseniz sizin için bir hasene vardır"[23] diyerek, ictihada teşvik etmiştir.

Bunun yanında Hz. Peygamber(s.a.s), bir çok defa ashabının yaptığı ictihadları takdirle karşılamış ve övmüştür[24].

Bu hadîsler Hz. Peygamber(s.a.s)'in ısrarla ümmetini ictihada teşvik ettiğini göstermektedir. Halbuki ictihad daima subjektif bir karakter taşır; müctehid kitap ve sünnete dayanarak ictihad etse de hata etme ihtimali vardır. Çünkü ictihadda âlimin şahsî bilgisi, anlayışı ve nassları yorumlama kâbiliyeti rol oynamaktadır. Yani ictihadda şahsî re'y işin içerisine girmektedir. Öyleyse Hz. Peygamber(s.a.s)'in nehyettiği re'y, bu re'y değildir.

c) Peygamberlerde İctihad Meselesi

Hz. Peygamber(s.a.s)'in ictihad edip edemeyeceği meselesi de, alimler tarafından ihtilaflıdır. Gazâli bu konudaki delileri yeterli görmediği için tavakkuf etmiştir[25]. Cumhûr ulema ise, Hz. Peygamber(s.a.s)'in ictihadının aklen câiz, naklen sabit olduğunu savunurlar[26].

Âmîdî'nin nakline göre; "Ahmed bin Hanbel ve Ebû Yusuf, Resûlullah'ın ictihada memur olduğu görüşündedirler. Ebû Ali el-Cübbaî ve oğlu Ebû Haşim ise, Hz. Peygamber(s.a.s)'in ictihada memur olmadığını söylemişlerdir. İmam-ı Şafiî Risâle'sinde kati olmayarak buna cevaz verir. Kâdi Abdu'l-Cebbar ve Ebû'l-Huseynü'l-Basrî ve Şafiî'nin bazı arkadaşları da, bu görüştedirler"[27] der.

Bazı alimler de Hz. Peygamber(s.a.s)'in harp gibi durumlarda ictihad etmesinin câiz olduğunu, şer'î meselelerde ictihad etmesinin câiz olmadığını söylemişlerdir.

Âmîdî de cumhûrun görüşünü tercih eder ve bu konudaki delilleri serdettikten sonra, muhtemel itirazlara cevap verir[28].

Cumhûrun görüşünün kuvvetli olduğuna delâlet eden delillerin bir kısmı, şunlardır:

Kayyım, I, 202.
[23]Darâkutni, Ali bin Ömer, *Sünenü'd-Darâkutnî*, I-IV, Beyrut, 1986, I [illegible].
[24]Bununla ilgili örnekler ileride gelecektir.
[25]Gazâli, II, 356.
[26]Gazâli, *a.y.*; Amîdî, Seyfü'd-Din ebi'l-Hasen Ali bin ebi'l-Ali, *el-İhkâm fî usûli'l-Ahkâm*, I-IV, Beyrut, 1985, 1.Baskı, II, 398.
[27]Âmîdî, , II, *a.y.*
[28]Âmîdî, II, 399.

Cenab-ı Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyuruyor: "Biz bu kitabı sana hakla indirdik ki insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği ile hükmedesin"[29].

Ayette geçen "Allah'ın sana gösterdiği"nden kasıt, hem nassla olan hükmü içine alır hem de istinbata dayanan hükmü içine alır[30].

Kur'an'da Cenab-ı Allah Resûlüne ashabıyla müşavere'yi emretmektedir[31].

Müşavere ancak hükmün ictihad yoluyla tesbit edilebilecek meselelerde olur. Hükmü vahiyle sabit olan bir mesele hakkında müşaverenin emredilmesi muhal olur.

Hz. Peygamber(s.a.s) bir hadîsinde "Bana vahy olunmayan konularda aranızdaki davalarda reyimle hükmederim"[32] buyurmuştur.

Şâbî'den gelen bir rivayete göre "Hz. Peygamber(s.a.s) bazen bir olay hakkında hükmeder, sonra onun hükmünün aksine Kur'an ayeti inerdi. O da eski hükmü olduğu gibi bırakırdı" der.

Bu rivayeti nakleden Âmîdî; "Kur'an'a uymayan hüküm ancak ictihadla elde edilen hükümdür"[33] demektedir.

Hz. Peygamber(s.a.s)'in fiilen ictihad ettiğine dair pek çok rivayet vardır[34]. Buna bir kaç örnek verelim:

ca) Hz. Peygamber(s.a.s)'in, Bedir'de aldığı esirlere nasıl muamele edeceğine dair herhangi bir nass yoktu. Böyle olunca ashabını toplayıp, bu konuda onlarla istişare etti. Hz. Ebû Bekir fidye karşılığında salıverilmelerini, Hz. Ömer ise katledilmelerini istemişti. Hz. Peygamber(s.a.s), Hz. Ebû Bekir'in ictihadını benimsemiş, esirleri fidye karşılığında serbest bırakmıştı[35].

Bu konuda inen ayet-i kerîme[36] bu hükmü hoş karşılamamış, Allah peygamberine bir uyarıda bulunmuştur.

Hz. Peygamber(s.a.s)'in ictihad etmesi câiz olmasaydı, yanılmak pahasına böyle önemli bir konuda ictihad etmezdi.

---

[29]Nisa, 5/105.
[30]Âmîdî, II, 399.
[31]Ali İmran, 159.
[32]Ebû Dâvud, *Akdiyye*, 7.
[33]Âmîdî, II, 400.
[34]Bu konudaki örnekler için bkz.Abdülcelil İsa, 145-157; Karaman, 37-39; Kılıçer, 6-14.
[35]Abdülcelil İsa, 146-150.
[36]Enfal, 8/67-68.

cb) Hz. Dâvud ve Süleyman (a.s) zamanında, bir adamın davarları bir başka adamın ekinine girer, ekini telef ederler. Her iki adam Hz. Dâvud ve Hz. Süleyman'ın huzurunda davalaşırlar. Hz. Dâvud (a.s.) koyun sahibinin koyunlarını tarla sahibine vermesine hükmeder. Hz. Süleyman (a.s.) ise, koyun sahibinin tarlayı sürüp ekerek eski haline getirinceye kadar koyunlarını tarla sahibine vermesini, tarla sahibinin de koyunlardan faydalanmasını, tarla eski haline gelince de koyunları tekrar eski sahiplerinin almasına hükmetti[37].

Cenab-ı Allah bu olayı Kur'an'da zikretmiş, Süleyman(a.s.)'ın verdiği hüküm için; "Biz onu Süleyman'a fehm ettirdik" buyurmuştur[38].

Âmîdî "fehm ile elde edilen ancak ictihad ile elde edilen hükümdür. Hz. Süleyman'ın hükmü vahiyle olsaydı, "fehm" kelimesi kullanılmazdı" demektedir[39].

İbnü'l-Arâbî'de "Allah doğru hükmün Hz. Süleyman'ın hükmü olduğunu bildirmiştir. Bundan da enbiyanın ictihad etmek suretiyle hükmedebileceği neticesi çıkıyor" demektedir[40].

cc) Yukarıdakine benzer bir olay, Hz. Peygamber(s.a.s) zamanında meydana gelmiştir. Hz. Berra'nın develeri bir bahçeye girmiş ve bahçeye zarar vermişlerdi. Hz. Peygamber(s.a.s), şöyle hükmetti: "Bahçe sahibinin gündüz bahçesini muhafaza etmesi gerekir. Davarın geceleyiğin telef ettiği, tazmin edilir" (Bir rivayette de "davar sahibinin de gece davarlarını muhafaza etmesi gerekir") şeklinde hükmetmiştir.

Dikkat edilirse, üç peygamber de, telef edilen malın tazminine hükmetmişlerdir; ancak tazminin sıfatı konusunda ihtilaf vardır[41].

cd) Hz. Peygamber(s.a.s) Mekke'nin kudsiyetinden bahsederken, "Ağaç ve bitkisi koparılamaz" buyurmuştur. İbn Abbas (V.32/652) "Ya Resulullah, kabirlerimiz için Mekke ayrığı müstesna" demesi üzerine Resulullah (a.s.); "Mekke ayrığı müstesna" buyurdular.

Bu istisna vahiyle değil, ictihatla olmuştur[42]. O anda hemencecik vahyin indiği, zaten düşünülemez.

---

[37]İbnü'l-Arâbî, III, 265.
[38]Enbiya 8/78-79.
[39]Âmidî, II, 399.
[40]İbnü'l-Arâbî, Ebû Bekr Muhammed bin Abdillah (V.H.543), *Ahkâmu'l-Kur'an* , I-IV, Beyrut, 1988,IV, 266; Bazı âlimlerin Hz. Peygamber'in ictihad edip edemeyeceğine dair görüşleri için bkz. Abdülcelil İsa, 37-64.
[41]İbnü'l-Arâbî, IV, 267.
[42]Âmidî, II, 400.

Bu konuda araştırma yapan müellifler de peygamberlerin re'yle ictihad edebilecekleri kanaatine varmışlardır[43].

Ancak Serahsî'nin işaret ettiği gibi, Peygamber'in ictihadının normal müctehidin ictihadından ayrılan tarafı, şudur: Hz. Peygamber(s.a.s) bir meselede yanılırsa mutlaka Allah tarafından uyarılır, o hata üzere bırakılmaz. Bundan dolayı onun bu tür ictihadlarının hüccet olduğu ittifakla kabul edilmiştir[44].

d) Hz. Peygamber(s.a.s) Döneminde Sahâbî İctihadları

da) Hz. Peygamber 'in Huzurunda Sahâbî İctihadları

Hz. Peygamber döneminde ashabın ictihad edip edemiyeceği hususunda, ihtilaf edilmiştir.

Gazâlî, Hz. Peygamber 'in huzurunda ictihadın câiz olmadığını, böyle bir ictihadın belli olaylara ve şahıslara münhasır olduğunu söylerken; Âmîdî mutlak ictihadı câiz görmektedir[45]. Fakat cumhûru ulema Hz. Peygamber(s.a.s) zamanında ashabın ictihadını câiz görmektedir[46].

Ashabın Hz. Peygamber(s.a.s) 'in huzurunda ictihad ettiği vâkidir.

Hz. Peygamber(s.a.s) 'in Amr İbnü'l-As'a bazı kazalar için "hükmet et" diye buyurması, Ukbe bin Âmir ve bir sahâbîye "ictihad ediniz, isabet ederseniz sizin için on hasene, hata ederseniz bir hasene vardır"[47] demesi; onun ashabını kendi huzurunda ictihada teşvik ettiğini göstermektedir.

Kurayza Yahudileri hakkında Sa'd bin Muaz'ın hükmü, Resulullah'ın izni ile ve huzurunda olmuştur. Hz. Peygamber(s.a.s) Sa'd'a "onlar hakkında Allah'ın istediği şekilde hükmettin"[48] buyurmuştur.

Bir gaza esnasında Hz. Katade, müşriklerden birini öldürmüştü; fakat öldürdüğü müşrikin eşyasını, bir başkası almıştı. Hz. Peygamber(s.a.s) 'in huzurunda Hz. Ebû Bekir eşyayı alan adama: "Allah ve Resûlü yolunda kendini ölüme atarak, arslanlar gibi savaşan bir kimsenin eşyasını sana vermeyiz" dedi. Hz. Peygamber(s.a.s) : "Doğru

---

[43]Bkz. Karaman, *İctihad*, 40; Kılıçer, 14; Abdulcelil, 194-195.
[44]Serahsî, *Usûl*, II, 91.
[45]Gazâlî, II, 354; Âmîdî, II, 406.
[46]Subkî, Tacuddin Abdilvahhap, *Cemu'l-Cevami* (Celâlü'd-Dîn el-Mahallî Şerhî), I-II Dârü'l-Fikr baskısı, Yy., Ty., II, 387.
[47]Gazâli, II, 355; Âmidi, II, 406. Hadislerin kaynağı için bkz.23. dipnot.
[48]Buhârî, *Cihad*, 168, *Menâkıb-ı Ensar*, 12; Müslim, *Cihad*, 65.

söyledi, fetvasında doğru söyledi" diyerek, tasvip etti[49]. Hz. Ebû Bekir bunu, re'y ve ictihadla söylemiştir[50].

Hz. Peygamber(s.a.s) 'in huzurunda ashabın ictihadı, onun izniyle oluyordu. Hz. Ebû Bekir'in bu konuda daha serbest hareket ettiği, bir gerçektir. Zira onun Hz. Peygamber(s.a.s) 'in nezdinde müstesna bir yeri vardı[51].

db) Hz. Peygamber(s.a.s) 'den Ayrı İken Sahâbî İctihadları

Hz. Peygamber(s.a.s) zamanında savaş, emirlik, öğretmenlik gibi çeşitli vesilelerle kendisinden uzakta bulunan sahâbîler, zaman zaman ictihadda bulunmuşlardır. Bu ictihadlarla ilgili rivayetlerin hiç birisinde Hz. Peygamber(s.a.s)'in ashabının ictihad ettiklerinden dolayı uyardığı ve menettiği ile ilgili menfî bir şeye raslanmamaktadır. Aksine ashabının bu tür ictihadlarını memnuniyetle karşılamış ve takdir etmiştir.

İbn Mâce'de rivayet edilen bir olayda: "Hz. Ali Yemen'de iken tek temizlik müddeti içerisinde bir kadınla beraber olan üç adam kendisine getirildi. (Bu adamların her birisi kadının doğurduğu çocuğun kendisine ait olduğunu iddia ediyordu)[52]. Hz. Ali onlardan iki kişiye: "çocuğun buna ait olduğunu ikrar ediyor musunuz?" dedi, onlar: "hayır" dediler. Tekrar iki kişiye: "çocuğun buna ait olduğunu ikrar ediyor musunuz?" dedi, onlar da: "hayır" dediler. Hz. Ali'nin her defasında iki kişiye aynı soruyu sorması, onlarında aynı "hayır" demesi üzerine, Hz. Ali aralarında kura çekti; çocuğu kura isabet edene verdi ve diyetin üçte ikisini de adama yükledi. Bu olay Hz. Peygamber(s.a.s)'in huzurunda zikredilince, azı dişleri görününceye kadar güldü[53].

Ebû Said el-Hudrî'nin rivayetine göre; iki adam sefere çıkmıştı. Namaz vakti gelince su bulamadılar ve teyemmüm edip, namazlarını kıldılar. Daha sonra namazın vakti çıkmadan suya rastladılar. Biri tekrar abdest alıp namazını iâde etti. Diğeri namazını iâde etmedi. Resulullah'ın yanına gelince, durumu anlattılar. Resulullah, namazını iâde etmeyene: "sünnete isabet ettin, namazın sana yetmiştir" buyurdu. İade edene ise: "Sen de iki defa ecir kazandın" buyurdular[54].

---

[49]Buhârî,*Humus*, 18; Müslim, *Cihad*, 42.
[50]Âmidî, II, 407.
[51]Başka örnekler için bkz: Karaman, *İctihad*, 43-45.
[52]Parantez içi için bkz. İbnü'l-Kayyım, I, 203.
[53]İbn Mâce, *Ahkam*, 20. Bu kadının durumu ile ilgili kaynaklarda bilgiye rastlamadık.
[54]Dârakutnî, Sünen, I, 189-190. Bkz. Şevkânî, Muhammed bin Ali (V.H.1255), *Neylü'l-Evtar Şerhu Münteka'l-Ahbâr* I-VIII, Yy., Ty.

Ammar bin Yasir: "Ben cünup olmuştum. Fakat su bulamadım (bütün vücudumla) temiz toprakta tepindim ve namazımı kıldım. Bunu Resulullah'a anlattığımda bana: "Şu şekilde yapman yeterliydi" deyip, teyemmümü tarif etti[55].

Hendek Savaşı'nda Hz. Peygamber(s.a.s) ashabına Benî Kurayza yurduna gitmelerini emretmiş: "oraya varıncaya kadar hiç kimse ikindi namazını kılmasın" buyurmuştur. Sahâbîler yola çıkmış ve daha yolda iken, ikindi namazının vakti daralmaya başlamıştır. Ashabın bir kısmı: "Resulullah Kurayza yurduna varmadan namaz kılmamamızı emretti" diyerek, namazı kılmadan yollarına devam ettiler. Diğer bir kısım sahâbîler: "Hz. Peygamber(s.a.s) bizim hızlı gitmemizi sağlamak ve işin ehemmiyetini vurgulamak için böyle emretti, yoksa namazı kasden geçirmemizi emretmemiştir" şeklinde ictihad edip, ikindi namazını kıldıktan sonra yollarına devam ettiler. Durum Hz. Peygamber(s.a.s)'e intikal edince, her iki tarafın da isabet ettiğini buyurmuştur[56].

Cabir bin Abdillah, şahit olduğu bir olayı şöyle anlatıyor: "Biz bir sefere çıkmıştık. Bizden bir adamın başına taş isabet etti ve başını yardı. Adam sonra ihtilam oldu. Arkadaşlarına: "Bu durumda teyemmüm yapmama ruhsat var mıdır?" diye sordu. Onlar da: "Suyla yıkanabildiğine göre senin için ruhsat yok" dediler. Adam da yıkandı ve yıkandıktan sonra öldü. Resulullah'ın yanına geldiğimizde bunu kendisine haber verdik. Resulullah: "Onu öldürdüler, Allah da onları öldürsün. Bilmediklerinde sorsaydılar ya, bilmemenin ilacı sormaktır. Ona teyemmüm etmek veya yarasını sıkıca sarıp vücudunun sair yerlerini yıkaması yeterliydi" buyurdu[57].

Bu hâdisede Hz. Peygamber(s.a.s), ashabını çok önemli bir konuda gerekli araştırmayı yapmadan hükmedip, bir canın telef olmasına sebep oldukları için azarlamıştır.

Amr bin As, bir seriyede orduya cünup olarak namaz kıldırmış, Hz. Peygamber(s.a.s): "Ey Amr, cünup olduğun halde arkadaşlarına namaz mı kıldırdın?" diye sormuş. Amr da makul gerekçeyi açıklamış, Hz. Peygamber(s.a.s) gülmüş ve başka bir şey dememiştir[58].

Bu hadîsler; ictihadın son derece zarurî bir müessese olduğunu ve daha Hz. Peygamber(s.a.s) (s.a.v.) hayattayken müslümanların hayatına girdiğini

---

[55]Buhârî, *Teyemmüm*, 4, 7, 8; İbn Mâce, *Teyemmüm*, 91; Dârâkutnî, I, 188-189.
[56]İbnü'l-Kayyım, I, 203; Şevkânî, I, 265.
[57]İbn Mâce, *Teyemmüm*, 93; Şevkânî, I, 257.
[58]Buhârî, *Teyemmüm*, 7; Dârâkutnî, I, 178.

Hz. Peygamber(s.a.s)'den uzakta iken önlerine gelen meselelerle ilgili Kitap ve Sünnetten delil bulamadıklarında, tereddüt etmeden ictihadda bulunuyorlardı. Onlara bu cesareti veren, hem Hz. Peygamber(s.a.s)'in kendisiydi, hem de İslâm'ın maksat ve esaslarını çok iyi bilmiş ve kavramış olmalarıydı.

3- Sahâbî Döneminde Re'yle İctihad

Hz. Peygamber(s.a.s) hem Kur'an'ın doğru anlaşılması, hem de Kur'an'da hükmü belirtilmemiş meseleler için; dinin ikinci kaynağı idi. Bundan dolayı Hz. Peygamber(s.a.s)'in hayatında herhangi bir ihtilaf veya çözümsüzlük söz konusu olamazdı. Onun söyledikleri vahiy tarafından itiraza uğramadıkça, Kur'an'ın yanında ikinci kaynak durumundaydı. İtaati emreden ayet-i kerîmelerde Allah'a itaatten sonra, Resulullah'a itaatin emredilmesi[59], onun dindeki konumunu kesin belirlemiştir.

Ancak Hz. Peygamber(s.a.s)'in irtihalinden az zaman önce, İslâm Dini Allah tarafından tamamlanmış olmakla beraber[60]; bu, problemlerin bittiği, onun hayatından sonra da vaki olacak bütün meselelerin halledildiği manasına değildir. Bu tamamlanma, dinin genel yapısı ve özünün tamamlanmış olduğu gerçeğidir. Diğer bir ifade ile; dinin vahyi ve peygamberi ilgilendiren tarafı tamamlanmıştır. Dînî nasslar ne kadar geniş olursa olsun, olayların sınırsızlığı yanında daima mahdut kalırlar. Bu sebepten şâri' tarafından hükmü belirlenmemiş meselelerin hükmünün ne olacağı, ictihad müessesine bırakılmış olmaktadır. Peygamberlerin ictihad edip edemecekleri tartışılmış olmakla beraber, Hz. Peygamber(s.a.s)'den sonraki dönemler için alimlerin ictihad edebilecekleri konusunda icmâ hasıl olmuştur.

Sahâbîlerin hem Hz. Peygamber(s.a.s)'in terbiye ve ilmiyle yetişmiş olmaları, hem de Hz. Peygamber(s.a.s)'in hayatta olmadığı bir zamanda meseleleri nasıl çözdükleri, re'yi nasıl istimal ettikleri açısından ilk nesil olmaları hasebiyle yaşadıkları dönem sonraki müslüman nesilleri için önem arzetmektedir. Bu açıdan bu dönemde re'y ve ictihadın durumunu incelemek gerekmektedir.

Hz. Peygamber(s.a.s)'in hayatında bile hakkında nass olmayan meselelerde ictihad yapıldığı ve makbul karşılandığına göre, onun irtihalinden sonra ictihad müessesesinin daha hayatî duruma gelmesi kaçınılmaz olmuştur. Ancak Hz. Peygamber(s.a.s)'den sonraki dönemlerde ictihad müessesesi ne şekilde bir seyir takip etmiştir. Bu dönemlerin ilki sahâbî dönemi olduğuna göre, önce bu dönemi incelememiz gerekmektedir.

---

[59]Nisa, 4/59; Enfâl, 8/20.
[60]Maide, 5/3.

a) Sahâbînin Fetva Vermede Tutumu

Ashâb-ı Kirâm'ın fetva vermekten pek hoşlanmadıkları, bir çok rivâyetlerle sabittir. Bunun sebebi hem bizzat Kur'an'ın çok soru sormayı nehyetmiş olması[61], hem de Hz. Peygamber(s.a.s)'in fetva vermenin ağır bir sorumluluğu gerektirdiği ile ilgili hadîsleridir[62].

Hz. Peygamber(s.a.s): "Size bıraktıklarımla yetininiz(ذرونی ما ترکتکم). Çünkü sizden öncekiler peygamberlerine çok soru sorup, onlara muhalefet ettiklerinden dolayı, helak oldular. Sizi birşeyden nehyedersem, ondan sakınınız. Size bir şey emredersem, gücünüzün yettiği kadar onu alın" buyurmaktadır[63].

Hz. Peygamber(s.a.s) bir hadîsinde (أجرؤکم علی الفتیا أجرؤکم علی النار) buyurmaktadır,"Sizin fetva konusunda en cüretliniz, ateşe karşı en cüretli olanınızdır"[64] buyurmaktadır. Bir başka hadîsinde: "Kim bilmeden fetva verirse, ondan doğacak günah, fetva verenin üzerinedir"[65] buyurmuştur.

Son derece derin bir dînî hayat yaşayan sahâbîler fetva verirken, Hz. Peygamber(s.a.s)'in bu uyarılarını daima gözönünde bulundururlardı.

Hz. Peygamber(s.a.s)'in: "Müslümanların en günahkarları Allah birşeyi haram kılmadığı halde, sorduğu sorudan dolayı o şeyin haram kılınmasına sebep olanlardır"[66] şeklinde hadîsleri haliyle sahâbîlerin çok soru sormalarına engel teşkil ediyordu.

Hz. Ömer: "Biz tekellüften menedildik"[67] der. Ömer'in bu sözü, yukarıdaki hadîslerin ne şekilde anladığının ifadesidir. İbn Ömer, çok soru soranlara: "Bunlar, bizim sırtımızı cehenneme köprü yapmak istiyorlar"[68] buyurmuştur.

Adamın biri, İbn Ömer'e bir şey sordu. O da, "bunu bilmiyorum" dedi. Sonra adama: "Meydana gelmemiş bir şeyi sorma. Çünkü ben Ömer bin Hattab'ın, meydana gelmemiş olan şeyleri soranlara lanet ettiğini gördüm" der[69].

---

[61]Bakara, 2/108; Maide, 5/101.
[62]Çok soru sormanın nehyedilişi ile ilgili bkz. Dârimî, *Sünen*, muk., 18; Buhârî, *İ'tisam*, 3.
[63]İbn Abdilberr, II, 41.
[64]Dârimî, *Sünen*, muk., 20.
[65]Dârimî, muk., 20.
[66]Buhârî, *İ'tisam*, 3.
[67]Buhâri, *İ'tisam*, 3.
[68]İbn Abdilberr, II, 63.
[69]Dârimî, *Sünen*, muk., 18; İbn Abdilberr, II, 141-142; Şah Veliyullah, 5

Kasım bir Muhammed:[70] "Siz bazı şeyler soruyorsunuz ki, biz bunları sormazdık. Bazı şeyler kurcalıyorsunuz, biz bunları kurcalamazdık. Bazı şeyler de soruyorsunuz ki, bunların ne olduğunu bilmiyorum" derdi[71].

İbn Abbas da: "Hz. Peygamber(s.a.s)'in ashâbından daha hayırlı bir topluluk görmedim. Sadece onüç mesele sordular, onların da hepsi Kur'an'da geçer. Onlar sadece kendilerine faydalı olanı sorarlardı"[72] demektedir.

Bir gün adamın biri İbn Mesud ile Hz. Huzeyfe'ye bir şey sordu. İbn Mesud: "Huzeyfe'ye bunlar niye soruyorlar dersin" dedi. Huzeyfe: "öğrendikten sonra onu terketmek için soruyorlar" dedi. İbn Mesud: "Allah'ın kitabından ve Resulullah'ın sünnetinden bize sorupta bildiğimiz şeyleri size haber verdik. Fakat uydurduğunuz şeylere bizim gücümüz yetmez" dedi[73].

Zeyd bin Sabit'e bir mesele dorulduğu zaman: "Bu hadise oldu mu?" derdi. Evet denirse, o konuda bildiğini söylerdi. Eğer o olay meydana gelmemiş denirse: "Öyleyse meydana gelinceye kadar bekleyin" derdi[74].

Görülüyor ki ashâb-ı kirâm her konuda olduğu gibi, fetva verme konusunda da çok hassas bir dînî terbiyeye sahiptiler. Onlar bu konuda Hz. Peygamber(s.a.s)'den öğrendiklerini bütün güçleriyle tatbik etmeye çalışıyorlardı. Mecbur kalmadıkça, soru sormazlardı. Fetva vermekten hoşlanmazlar, önlerine bir mesele geldiği zaman meselenin meydana gelip gelmediğini özellikle araştırırlardı. Meydana gelmemiş meseleler için kafa yormazlar, hatta böyle nazârî şeyleri soranları çoğu zaman azarlarlardı. Kendilerine sorulan bir meseleyi başkalarına havale ettikelri çok sık rastlanan bir durum olduğu da bilinmektedir. Sahâbînin fetva karşısındaki genel tutumu, budur.

b- Sahâbînin Fetva Vermedeki Metodu

Ashâb-ı Kirâm yukarıda belirttiğimiz gibi fetva vermede son derece hassas davranmakla beraber, çözülmesi gereken hiç bir meseleyi de hata yaparız , vebal altında kalırız korkusuyla çözümsüz bırakmamışlardır[75]. Ancak Hz. Peygamber(s.a.s) hayatta olmadığı için hükümleri direk kaynağından öğrenme imkanı yoktu. Ashâb-ı

---

[70]Kasım bin Muhammed bin Ebi Bekr'dir. Medine'nin yedi fakîhinden biridir. İbn Sa'd, *Tabakatü'l-Kübra*, II, 187-vd.
[71]Dârimî, muk., 18; Şah Veliyullah, 5.
[72]Dârimî, muk., 18; İbnü'l-Kayyım, I, 71.
[73]Dârimî, muk., 17
[74]Sahâbînin buna benzer tavırları için bkz. Dârimî,mukaddime, 18; İbn Abdilberr, II, 143.
[75]Karaman, *İctihad*, 53.

Kirâm hakkında hüküm olmayan meselelerde ictihad yapıyorlardı. Birbirlerine benzeyen meseleleri kıyas yapıyor, benzeyen meselelere aynı hükümleri veriyorlardı. İşte onlar bu şekilde âlimlere ictihadın yolunu açtılar[76].

Ancak Ashâb-ı Kirâm hüküm verirken, belli bir kaynak hiyerarşi takip ediyorlardı. Onlar bir meselenin hükmü için önce Allah'ın kitabına baş vururlar, onda yoksa Resulullah'ın sünnetine, onda da bulamazlarsa kıyasa baş vururlardı. Onlar, kıyası re'y olarak ifade ederlerdi[77].

Hz. Ebû Bekir kendisine bir dava geldiğinde önce Allah'ın kitabına bakardı. Eğer orada hükmedilebilecek bir şey bulabilirse onunla hükmederdi. Kitapta bir şey bulamadığı zaman Hz. Peygamber(s.a.s)'in sünnetinde bir şey biliyorsa onunla hükmederdi. Hz. Peygamber(s.a.s)'in sünnetinden bir şey hatırlamazsa, müslümanlara Hz. Peygamber(s.a.s)'in o konuda bir şey söyleyip söylemediğini sorardı. Bazen bir çok kişi gelir, konuyla ilgili Resulullah'n hükmünü söylerdi. O da "Allah'a hamdolsun ki aramızda Resulullah'ın sünnetini muhafaza edenler vardır" derdi. Müslümanlara sorduğu halde birşey bulamazsa, müslümanların ileri gelenleri ve hayırlılarını bir araya toplar, onlarla istişâre eder, görüşleri bir noktada birleşirse onunla hükmederdi[78].

Hz. Ömer de valileri Ebû Musa el-Eş'arî ve Kadı Şurayh'a gönderdiği mektuplarda[79], aşağı yukarı Hz. Ebû Bekir'in takip ettiği metodu tavsiye ederdi, Kadı Şurayh'a yazdığı mektupta: "Allah'ın kitabında bir şey bulursan onunla hükmet, başka şeye iltifat etme. Allah'ın kitabında bir şey bulamazsan, Resulullah'ın sünnetiyle hükmet. Kitap ve sünnette bulamazsan, insanların icmâıyla hükmet. Bunda da bulamazsan istersen kendi görüşünle hükmet, istersen meselenin cevabını geciktir. Bence geciktirmen senin için daha hayırlıdır" demektedir[80].

Hulefâ-i Râşidîn'in kitap ve sünnette hükmünü bulamadıkları meseleler için ashabın ileri gelenleriyle istişâreye önem verdikleri, bu rivâyetlerde açıkça görülmektedir. Hz. Ömer'in aynı metodu takip ettiği, sabittir[81].

Buhârî, Kitabü'l-İ'tisam'da Resulullah'ın ve sahabın istişâre ile hükmettiklerine dair, bazı rivâyetler zikreder[82].

---

[76]İbnü'l-Kayyım, I, 317.
[77]Hudarî Beg, 83.
[78]Dârimî, muk., 20; İbnü'l-Kayyım, I, 62.
[79]Dârimî, muk., 20; İbnü'l-Kayyım, I, 63.
[80]İbn Abdilberr, II, 56; İbnü'l-Kayyım, II, 62.
[81]İbnü'l-Kayyım, I, 62.
[82]Buhârî, *Kitabü'l-İ'tisâm*, 28.

Abdullah İbn Mesud: "Ey insanlar. Bir zaman gelecek biz artık hükmetmeyecek ve burada olmayacağız. ... Sizden birinize bir dava getirilirse, Allah'ın kitabında olanla hükmetsin. Allah'ın kitabında o konuda bir şey yoksa, Hz. Peygamber(s.a.s)'in sünnetiyle hükmetsin. Bu ikisinde de bulamazsa salihlerin hükmettiği şekilde hükmetsin. Sakın ben korkuyorum veya şöyle görüyorum demesin" demektedir.

Bir başka rivâyette İbn Mesud, sözünün sonunda: "Eğer bunlarda bulamazsa, re'yiyle ictihad etsin. Ben korkuyorum demesin" buyurmuştur[83].

Abdullah İbn Mesud ve Abbas'dan gelen rivâyetlerde onların kendilerinden önceki halifelerin fetvalarına sıkı bir şekilde bağlı oldukları görülmektedir. Bu, onların râşid halifelere ne kadar güvendiklerini göstermekle beraber; öncekilerin verdiği fetvaların bir asla dayandığında isbatıdır. Zira onlar verdikleri hükümlerin çoğunu istişâre ile elde ederlerdi[84].

Süfyan bin Uyeyne'nin rivâyetine göre: "Abdullah bin Abbas'a bir şey sorulduğunda, o konuda Allah'ın kitabında bir şey varsa onunla hükmederdi. Allah'ın kitabında bir şey bulamazsa, Resulullah'ın sünnetiyle hükmederdi. O ikisinde de yoksa, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in bu konuda bir hükmü varsa onunla hükmeder, eğer bunların hiçbirisinde bulamazsa re'yiyle hükmederdi"[85].

Hz. Ali'nin Resulullah'a hükmü Kur'an ve sünnette belirtilmemiş meseleler için ne yapılması gerektiğini sorduğunda, Resulullah: "O mesele için müslümanların âlimlerini (veya ahidlerini) toplayın aranızda şûra ile karar verin. Mesele hakkında tek bir kişinin re'yiyle hükmetmeyin" buyurmuştur[86].

Cabir bin Zeyd, İbn Ömer'in tavafta kendisine rastladığını ve kendisine şöyle söylediğini rivâyet eder: "Ey Eba Şa'şa'. Sen Basra fakîhlerindensin. Sakın Kur'an ve geçmiş sünnetten başkasıyla fetva verme. Eğer böyle yaparsan, hem kendini helak etmiş olursun, hem başkasını helak etmiş olursun"[87].

Bu rivâyetler birleştirildiğinde, bu dönemde iki temel kaynağın Kur'an ve sünnet olduğu açıkça görülmektedir. Râşid Halifelerin ilk iki kaynakta hükmü belirtilmemiş meseleler için şûraya baş vurdukları, şûranın meseleyi halletmemesi halinde re'yle ictihad ettikleri anlaşılmaktadır. Bu dönemde icmâ ve kıyas henüz teşekkül etmediği

---

[83]Dârimî, muk., 20; İbn Abdilberr, II, 57.
[84]Hudari Beg, 84.
[85]Dârimî, muk., [illegible] İbn Abdilberr, II, 57-58.
[86]İbn Abdilberr, II, 59.
[87]Dârimî, muk., 20.

için, icmânın vazifesini sonradan icmâya kaynak teşkil edecek olan şûra görmektedir. Kıyasta re'yle ictihadın içerisine dahildir[88]. Sahâbî asrında istişârenin çok önemli bir fonksiyonu vardı. Ashabın istişâreye bu denli önem vermesinin sebebi; bizzat istişâreyi emreden Kur'an ayetleri ve Resulullah'ın hadîsleridir[89]. Öyle ki şûra ile kararlaştırılan hükümler, sünnetten hemen sonra yer almaktaydı. Bu çeşit hükümler ve bu nevi ictihad, sonradan icmâ olarak düzenlenmiştir.

Diğer sahâbîlerin de kaynak hiyerarşisinde kendilerinden öncekilere tabi olmakla beraber, öncekilerin sünnetini de kendilerine kaynak yaptıkları onlardan aktardığımız sözlerden anşalışmaktadır. İbn Mesud'un "salihlerin icmâsı" dediği, kendinden önceki sahâbîlerin şûra ile aldığı kararlardır. İbn Abbas'ın da Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in fetvalarına sıkı sıkıya bağlı olduğu rivâyetini, yukarıda aktardık.

Ancak bu kaynakların hiç birinde bulunmayan hükümlerde ashab de re'yle ictihad ederdi. Fakat re'yin aleyhinde çok şey söylenmiş olması, bu meselenin açıklığa kavuşturulmasını gerekmektedir.

c- Sahâbînin Re'y Karşısındaki Tutumu

Ashâb-ı Kirâm'ın, re'y aleyhinde şiddetli sözleri vardır. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, İbn Mesud, İbn Ömer, İbn Abbas, Zeyd bin Sabit, Sehl bin Hanif, Muaz bin Cebel, Muaviye bin Süfyan, Ebû Musa el-Eş'arî gibi bir çok sahâbîler, re'yi ilimden saymazlardı. Hem onu kınar, hem de onunla fetva vermekten sakındırırlardı. Onunla fetva vermek zorunda kalınca, onun zan olduğunu bildirirlerdi. Re'ye güvenilmeyeceğini, yanlışsa kendilerinden ve şeytandan, doğruysa Allah ve Resûlünden olduğunu söylerlerdi[90].

Hz. Ebû Bekir: "Allah'ın kitabından bir ayeti kendi re'yime göre açıklarsam, hangi yer beni taşır, hangi semâ beni barındırır" demiştir[91].

Hz. Ömer: "Re'y ashâbı, sünnetin düşmanlarıdır. Hadîsleri ezberlemek onlara zor geldiğinden kurtuluşu ondan kaçmakta buldular. Kendilerine bir şey sunulduğunda "bilmiyoruz" demekten utandıkları için, re'yleriyle sünnete karşı geldiler. Onlardan sakınınız" demiştir[92].

---

[88]Hudarî Beg, 83.
[89]Ali İmran, 3/59; Şûra, 42/38; Buhârî, *I'tisam*, 28.
[90]İbnü'l-Kayyım, I, 60.
[91]İbnü'l-Kayyım, I, 54.
[92]İbn Abdilberr, II, 134; İbnü'l-Kayyım, I, 55. Hz. Ömer'in aynı manadaki sözleri için Bkz. a.y.

Hz. Ali: "Eğer din re'yle olsaydı, bence meslerin altını meshetmek , üstünü meshetmekten daha uygun olurdu. Fakat ben Resulullah'ın mesin üstüne meshettiğini gördüm" der[93].

İbn Mesud: "Eğer dininizi kıyasla öğrenirseniz Allah'ın haram kıldığı bir çok şeyi helal, helal kıldığı bir çok şeyi de haram kılardınız" der[94].

Yine İbn Mesud: "Her geçen gün biraz daha kötü olacaktır... Fakîhleriniz gidecek, onların yerini dolduracak âlimler gelmiyecektir. Onların yerine, işleri kendi re'ylerine göre kıyas edecek kimseler gelecektir" der[95].

İbn Abbas da: "Sizin içinizde bilgin olanlar yok olup gittikçe, insanlar re'ylerine göre meseleleri çözmeye çalışan cahil kişileri önder edinirler" buyurmuştur[96].

Yine İbn Abbas: "Bu Allah'ın kitabı, bu Resulullah'ın sünnetidir. Bunların dışında kim re'yle hükmederse, bunun onun hasenâtına mı seyyiâtına mı yazılacağını bilmiyorum" der[97].

Sehl bin Hanef de: "Ey insanlar. Dininize karşı re'yinizi terkediniz (re'yinizden şüphe ediniz)" der[98].

Ashâb-ı Kirâm'ın re'y karşısındaki genel tavrı menfî olmakla beraber, onların sık sık re'ye başvurdukları da bir gerçektir. Bir meselede Kitap, sünnet ve daha öncekilerin tatbikatında bir şey bulamadıklarında, re'yle ictihad ederlerdi. Böyle durumlarda bunun kendilerine ait bir re'y olduğunu, ısrarla belirtilerdi.

Hz. Ömer kâtibine bir şey yazdırdı. Kâtip: "Bu Allah'ın ve Ömer'in görüşüdür" diye yazdı. Hz. Ömer: "Ne kadar kötü söyledin. De ki: "Bu, Ömer'in görüşüdür. Doğruysa Allah'tan, yanlış ise Ömer'dendir". Hz. Ebû Bekir'in de, aynı şekilde davrandığı rivâyet edilmektedir[99].

İbn Mesud'un muvaffida, kadın hakkında: "Bu konuda kendi re'yimi söylüyorum. Doğruysa Allah'dan, yanlış ise benden ve şeytandandır" dediği rivâyet edilir[100]. Ebû Hureyre bir konuda re'yiyle hükmettiği zaman, "bu benim re'yimdir"

---

[93]İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdullah bin Müslim (V.H.376), *Te'vîlü'l-Muhtelifi'l-Hadîs*, Beyrut. 1985, 56; İbnü'l-Kayyım, I, 57.
[94]Aziz el-Buhârî, III, 992.
[95]İbn Mesud'un re'y aleyhindeki sözleri için Bkz., İbn Abdilberr, II, 135; İbnü'l-Kayyım, I, 57.
[96] Şaban Zekiyuddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (Trc. İ. Kafî Dönmez), Ankara, 1990, 119.
[97]İbn Abdilberr, II, 136; İbnü'l-Kayyım, I, 59.
[98]Buhârî, *Tıbb*, 7.
[99]İbnü'l-Kayyım, I, 54.
[100]İbnü'l-Kayyım, I, 57.

derdi. Abdullah bin Abbas, Zeyd bin Sabit'e: "Allah'ın kitabında sülûsü ma yebka var mıdır?" Zeyd bin Sabit: "Ben kendi re'yimi söylüyorum, sen de kendi re'yini söylüyorsun" dedi[101].

Bu rivâyetlerden anlaşılan, şudur: Ashâb-ı Kirâm re'yi hoş karşılamazlardı. Zira dinin asıl kaynağı akıl değil, vahiydir. Bir şeyi haram veya helal kılmak yetkisi, Allah'a aittir. Re'yle fetva vermede, aklın fonksiyonu vardır. Aklın yanılması, yğksek bir ihtimaldir. Re'yle ictihad eden kişinin helali haram, haramı helal kılma ihtimali daima mevcuttur. Bu hal ise, büyük bir vebal gerektirir. Bundan dolayı onlar, insanların gelişi güzel re'yle fetva vermelerini önlemek için re'yden sakındırırlardı. Ancak zaruret halinde re'yle fetva vermekten çekinmezlerdi. Bu durumda da mümkün olduğu kadar bir asla dayandırmaya çalışırlardı.

d- Sahâbînin Re'yle İctihadına Örnekler

Ashâbın re'yle ictihad ettiklerine dair misaller, pek çoktur. Mevzûun anlaşılması için bu misallerin bir kısmını zikretmeyi uygun buluyoruz. Sahâbîler, ferâizde paylar mahfuz hisseleri aştığı zaman, asla başvurmuşlardır. Karı-koca, anne ve baba beraber mirasçı olurlarsa, karı-kocanın payları ayrıldıktan sonra anneye, kalanın 1/3'inin verilmesi ictihadında bulunmuşlardır. Maratü'l-Mevtle bariz talakla boşanmış kadının kocasına mirasçı kılınması, hamile ve emzikli kadının çocuğunun helâkinden korkarak iftar etmesi, sahâbî ictihadlarıdır[102].

Hz. Ebû Hureyre cünüp olarak sabahlayanın oruç tutamayacağı görüşünde idi. Hz. Peygamber(s.a.s)'in hanımlarından aksini öğrenince, kendi görüşünden vazgeçti[103].

İbn Abbas, mirasta dedenin kardeşleri hacbedeceği kanaatindeydi. Zeyd bin Sabit ise bunun aksi görüşündeydi. Fakat Zeyd bin Sabit oğlunun oğlunun mirasta kardeşleri hacbedeceği kanaatinde idi. Bu hususta İbn Abbas, şöyle diyordu: "Zeyd bin Sabit Allah'dan korkmaz mı ki oğulun oğlunu, oğul gibi kabul ediyor da, babanın babasını baba gibi kabul etmiyor" derdi[104].

---

[101]İbnü'l-Kayyim, II, 58.
[102]İbnü'l-Kayyım, I, 82. Tafsilat için bkz. Aktan, Hamza, *İslâm Miras Hukuku*, İstanbul, 1991, 106-107.
[103]Buhârî, *Savm*, 22; Müslim, *Savm*, 13.
[104]İbnü'l-Kayyım, I, 63; Z. Şaban, *Usûl*, 117. Bkz. Aktan, 150-159.

Hz. Ömer fetva arayan bir adama, ne yaptığını sormuş. Adam: "Hz. Ali ile Zeyd bin Sabit'e gittim. Onlar da, böyle hükmettiler" demiş. Hz. Ömer: "Eğer ben olsaydım, şöyle hükmederdim" der. Adam: "Ya Ömer, Emirü'l-Müminin siz olduğunuz halde, sizi bu şekilde hükmetmekten alıkoyan nedir". Ömer: "Eğer ben (hükmümle) seni Allah'ın kitabı ve Resulullah'ın sünnetine dönderseydim, bunu yapardım. Fakat seni kendi re'yime döndürmüş olurum, re'y ise müşterektir. Benim söylediğim Zeyd ile Ali'nin söylediğini çürütmez" dedi[105].

Hz. Ömer müellefe-i kûluba verilen payları kesmiş ve bunun sebebi olarak da: "Hz. Peygamber(s.a.s) müslümanlar az iken, kalbinizi kazanmak için size ganimet verdi. Bugün İslâmiyet'in artık size ihtiyacı yoktur, gidin çalışın" demiştir[106].

Hz. Aişe ve Ebû Musa el-Eşarî, iki yaştan büyük çocuğun da emzirilmesi durumunda, süt hısımlığının meydana geldiği kanaatindeydiler. Hz. Peygamber(s.a.s)'in diğer hanımlarının hepsi ve İbn Mesud bunu kabul etmemişlerdir. Ebû Musa sonradan İbn Mesud'un görüşünü kabul etmiştir[107].

Üç talakla boşama, Hz. Peygamber(s.a.s) döneminde bir talak sayıldığı halde, Hz. Ömer bunu üç talak olarak kabul etmiştir[108].

İbn Mesud, Hz. Ali'nin mürtedlerin öldürüldükten sonra yakılması şeklindeki fetvasına karşı çıkmış; Hz. Peygamber(s.a.s)'in "kim dinini değiştirirse onu öldürünüz" hadîsini delil göstererek, onların sadece öldürülebileceğini söylemiştir[109].

4- Tâbiûn Döneminde Re'y

Sahâbî döneminde hadîse karşı akıl yürüten, özellikle fetva vermeyi itiyad haline getiren bir ekol yoktur. Sahâbînin re'y konusunda gösterdiği hassasiyeti, ilimsiz ve gelişi güzel fetva vermeye yeltenen ehliyetsiz kişileri engelleme olarak değerlendirmek lazımdır. Tâbiûn döneminde re'y-hadîs tartışması daha da belirginleşir. Bazı âlimler daha cesurca re'yi savunurlar ve onunla fetva verirler. Buna karşılık re'ye karşı olanlar da tavırlarını keskinleştirirler.

---

[105]İbnü'l-Kayyım, I, 65; İbn Abdilberr, II,59.
[106]Cesas, III, 124.
[107]İbn Abdilberr, II, 86.
[108]Müslim, *Talak*, 2.
[109]Buhârî, *Cihad*, 149; *İ'tisam*, 28; Ebu Davud, *Hudud*, 1; Tirmizi, *Hudud*, 25; Nesaî, *Tahrim*, 14; İbn Mace, *Hudud*, 2.

a- Tâbiûnun Re'y Karşısındaki Tutumu

Tâbiûn döneminde re'ye şiddetli bir şekilde karşı çıkanlar olduğu gibi, re'yi açıkça savunanlar da vardır.

Re'ye karşı gelenlerin başında Şa'bî, övenlerin başında Mücahid gelmektedir[110].

Şa'bî'ye bir mesele soruldu. O da İbn Mesud'un görüşünü söyledi. Adam: "Bana kendi re'yini söyle" dedi. Bunun üzerin Şa'bî: "Buna hayret etmiyor musunuz?. Ben ona İbn Mesud'un görüşünü söylüyorum, o bana re'yimi soruyor. Ben dinimi bundan tenzih ederim. Vallahi sana şarkı söylemek, kendi görüşümü söylemekten bana daha sevimli geliyor" dedi[111].

Şa'bî bir başka sözünde: "Vallahi eğer siz kıyası alırsanız, helali haram, haramı helal yapmış olursunuz" der[112].

İbn Şihab da re'ye müsbet bakmazdı. Bu konuda şöyle demiştir: "Bırakınız sünnet devam etsin. Re'yinizle ona musallat olmayınız"[113]. Bir başka sözünde: "Yahudi ve Hıristiyanlar re'ye dalınca ellerinde bulunan ilmi kaybedip, ondan uzaklaştılar" demiştir[114].

İbn Şirin: "İlk kıyas yapan, iblistir. Güneş ve aya, kıyas neticesinde tapılmıştır" buyurmuştur.

Hasan Basri de: "Beni ateşten, onu topraktan yarattın" ayetini okumuş, ve İbn Şirin'in söylediklerinin aynısını söylemiştir[115].

Bir adam Kadı Şurayh'a parmakların diyetini sorar. Kadı onar deve olduğunu söyleyince adam: "Küçük parmakla başparmak eşit midir?" der. Kadı Şurayh: "Peki kulakla el eşit midir? İkisine de diyetin yarısı verilir. Yazık sana, sünnet sizin kıyasınızı geçmiştir. İttiba et, bid'at çıkarma. Eserle amel ettiğin müddetçe sapıtmazsınız" der[116].

---

[110]İbn Kuteybe, 57.
[111]Dârimî, muk., 17
[112]Dârimî, muk. 22; İbn Abdilberr, II, 137; Şa'bî'nin re'y aleyhindeki başka sözleri için bkz. Dârimî, muk.,23,
İbnü'l-Kayyım, I, 73.
[113]İbnü'l-Kayyım, I, 74.
[114]İbnü'l-Kayyım, I, 74.
[115]Dârimî, muk., 22.
[116]Dârimî, *a.y.*

İbn Rehaveyh de, re'y ehlinin noksanlıklarına ve yanlış sözlerine dikkat çekmekte çok gayretliydi. Bir sözünde: "Re'y ehli, Allah'ın kitabını ve Resulullah'ın sünnetini atıp, kıyasa yapıştılar" buyurmuştur[117].

Ömer bin Abdülaziz de, insanlara: "Resulullah'ın sünneti karşısında hiç kimsenin re'yi, olamaz" derdi[118].

Katade: "Otuz seneden beridir re'yimle fetva vermedim". demiştir. Ona bir mesele sorulduğu. "Bilmiyorum" dedi. Kendi görüşü için, şöyle derdi: "Ben, görüşümün yeryüzünde din edinilmesinden, Allah'tan haya ederim"[119].

Bir adam, Salim bin Abdullah'a bir mesele sordu. Salim: "Bu konuda bir şey işitmedim" dedi. Adam: "Allah sana hayır versin. Bana kendi görüşünü söyle" dedi. Salim: "Hayır" dedi. Adam: "Ben senin re'yine razıyım" demesi üzerine Salim: "Ben sana kendi re'yimi bildirebilirim. Fakat sen gittikten sonra başka bir görüşe varabilirim. O zaman da seni bulamam" dedi[120].

Medine'de re'yle fetva vermesiyle meşhûr olan Rabiatü bin Abdirrahman, Said İbn Müseyyeb'e sorar:

Kadının bir parmağının diyeti, ne kadardır?

Said: On deve, der.

Rabia: İki parmağın diyeti?

Said: Yirmi deve.

Rabia: Peki, üç parmağın diyeti ne kadardır?

Said: Otuz devedir, der.

Rabia: Peki, dört parmağın diyeti ne kadardır?

Said: Yirmi devedir deyince

Rabia: Yara büyüyüp acı fazlalaşınca diyet azalıyor mu Said? der.

Said: Yeğenim, ne yapalım? Sünnet böyledir, der[121].

---

[117]İbn Kuteybe, *Te'vil*, 53.
[118]İbnü'l-Kayyım, I, 75.
[119]Dârimî, muk., 17.
[120]İbnü'l-Kayyım, I, 74.
[121]İbn Kuteybe, 57.

Tâbiûnun re'yle ilgili tutumlarının, sahâbîninkinden farklı olmadığını görüyoruz. Onları re'yle fetva vermeden alıkoyan başlıca âmiller; helali haram, haramı helal yapma endişesi, dine kendi re'yleriyle bid'at sokma korkusu, hata yapma ihtimali, ağır dinî sorumluluk gibi âmillerdir. Bununla beraber tâbiûn da, yeri geldiğinde re'yle fetva vermiştir.

b- Tâbiûnun Re'yle İctihadına Örnekler

Ashâb döneminde olduğu gibi, tâbiûn asrında re'ye karşı ağır sözler söylenmiş olmakla beraber, yeri ve zamanı geldiğinde tâbiûn aynen ashab gibi re'yle fetva vermekten geri durmamıştır. Bunun yanında tâbiûn döneminde açıkça re'yi övenler de vardır.

Tâbiûn âlimlerinden Mücahid: "İbâdetlerin en faziletlisi, güzel re'ydir" demiştir[122].

Ebû Seleme bin Abdirrahman, Hasanü'l-Basri'ye: "İnsanların hangi fetvalar verdiğini gördün mü? Bunlar duyduğun şeyler mi? yoksa senin re'yin mi?" Hasan: "Hayır. Vallahi insanlara verdiğimiz her fetva, duyduğumuz şey değildir. Fakat bizim insanlar için uygun gördüğümüz (re'y), onların kendi nefisleri için gördüklerinden daha hayırlıdır" dedi[123].

Re'yin amansız düşmanı olan Şa'bî'nin şu sözü, ihtiyaç duyulduğunda hiç kimsenin re'yden kaçamayacağı hususunda dikkate değerdir. O, şöyle demiştir: "Sığır nevinin zekâtında sayı kırkı geçince, kıyasa başvuruyoruz"[124].

İbrahim en-Nehâî, şöyle demiştir: "Bize sorulan meselelere verdiğimiz her cevap, ezberlediğimiz bilgilere dayanmaz. Biz, bir şeyi diğeri ile karşılaştırarak anlarız ve benzerlerine kıyas ederiz". Bir başka sözünde: "Ben bir hadîsi işitip ezberliyorum. Sonra da, ona yüz şeyi kıyas ediyorum" buyurmuştur[125].

Sahâbî döneminde münakaşa mevzuu olan; sanatkarlara yapılmak üzere bırakılıp zayi olan eşyayı ödemeleri hususu, tâbiûn döneminde de ictihada konu olmuştur. Nitekim Kadı Şurayh, evi yanan bir çamaşırcıya eviyle veraber yanan müşteri çamaşırlarını da ödetmiştir. Çamaşırcı: "Evim yandığı halde bana, çamaşırları

---

[122]İbn Kuteybe, 57.
[123]İbn Abdilberr, II, 60.
[124]İbn Abdilberr, II, 66.
[125]İbn Abdilberr, II 66.

ödetiyorsun" şeklinde itirazda bulunmasına rağmen Şurayh: "Müşterinin evi yansaydı, ücretini bırakacak mıydın?" diyerek, itirazı reddetmiştir[126].

Abdullah bin Mübarek: "Dayanacağın şey, eser olsun. Re'yden, sana hadîsi tefsir edeni al" demiştir[127].

Hz. Ömer, satın almak istediği bir atı denemek üzere sahibinden alıyor ve üzerine birini bindiriyor. Denemede at çatlayıp, ölüyor. Adam, Ömer'i dava ediyor. Hz. Ömer "istediğin kişiyi aramızda hakem yap" diyor. Adam, Kadı Şurayh'ı seçiyor. Kadı Şurayh, Hz. Ömer'in atı ödemesine hükmediyor ve gerekçe olarak şunu söylüyor: "Ya Emire'l-Müminîn! Sen atı sağlam olarak teslim aldın. Yine sağlam olarak teslim etmen gerekirdi". Bu hüküm, Hz. Ömer'in hoşuna gider[128].

Bir gün Hammad ile Şa'bî'ye, "ihramlı iken bir avın öldürülmesine iştirak eden bir topluluk için ne gerekir" diye soruldu. Hammad: "Hepsi için bir tek keffaret gerekir" dedi. Şa'bî ise: "Hayır, hepsi için ayrı ayrı keffaret gerekir" dedi. Hammad'a: "Görmüyor musun? Bir topluluk bir adamı öldürmeye iştirak etseler, hepsi öldürülür" dedi[129]. Şa'bî, burada ihramlı iken av öldürmeye iştiraki, katildeki iştirake kıyas etmiştir.

Resulullah satılacak mallara narh konması için yapılan müracaatları, satıcıya zulüm olur düşüncesiyle reddetmiştir. Tâbiûnun bir kısmı bunu aynen benimsemiştir. Fakat Said bin el-Müseyyeb (V.94/712), Rabia bin Abdirrahman (V.136/753), Yahya bin Said el-Ensârî(V.143/760) gibi tâbiûn âlimleri, kendi zamanlarındaki iktisadî, ticarî ve ahlakî durumu gözönüne alarak, narh koymayı tecviz etmişlerdir[130].

Buraya kadarki bilgileri dikkate alarak, sahâbî ve tâbiûn dönemlerinin karşılaştırmalı bir değerlendirmesini yapmak, faydalı olur.

Sahâbî döneminde re'ye karşı çıkan sahâbîler, yeri geldiğinde re'yle fetva vermekten çekinmemişlerdir. Hatta re'ye karşı en keskin ifade kullananlar, re'yi en çok kullananlardır. Sahâbîler arasında reyle fetva vermekle meşhûr olanlar Hz. Ömer, İbn Mesud ve Zeyd bin Sabit'tir. Halbuki bunların re'yle fetva vermekten sakındıklarını daha önce görmüştük.

---

[126]Karaman, *İctihad*, 94.
[127]İbn Abdilberr, II, 137.
[128]İbnü'l-Kayyım, I, 85.
[129]İbn Abdilberr, II, 87.
[130]Karaman, 95. Bu konudaki misalleri çoğaltmak mümkündür. Ancak tezimizin hacmini aşacağı için bu kadarla yetiniyoruz. Başka misaller için bkz. Karaman, *a.g.e.*, 93-99.

Tâbiûn âlimlerinden re'ye karşı olan tavır, daha keskin ve serttir. Tâbiûndan bazı âlimlerin kullandığı "ilk kıyas yapan, iblistir" gibi ifadeler, sahâbîlerde yoktur. Tâbiûn âlimlerinden re'ye karşı çıkanlar, nerkeyse re'yle fetva vermeye yanaşmamışlar, re'yle fetva verenler de çok az fetva vermişlerdir.

Ashâbın re'ye karşı çıkmakta gayesi, gereksiz ve bâtıl re'yi önlemek iken; özellikle tâbiûn döneminin sonuna doğru bazı aşırı eserciler tarafından, sahâbînin re'ye karşı olan tavır ve sözleri adeta korunması gereken sünnet şeklinde telakki edilmiştir. Bu durum, re'y-hadîs tartışmalarının keskinleşmesine ve meşhûr ekolleşmeye zemin hazırlamıştır. Aslında esercilerin katı tutumu, re'ycilerin işine yaramıştır. Zira gün geçtikçe problemler artmakta, buna paralel olarak halkın soracağı sorular da fazlalaşmaktaydı. Aşırı esercilerin hem soru sormayı hoş karşılamamaları, hem de hakkında nass ve eser olmayan konularda re'yle ictihad etmeye yanaşmamaları; insanları, çoğu zaman olaylara makul izahlar getiren re'ycilerin yanına itmiştir. Bu sebepten re'yciler kendilerine taraftar bulmuşlardır. Bu da, ekolleşmeye sebep olmuştur.

Bununla beraber eserciler de, hiç re'yle fetva vermemişlerdir denemez. Aksine işin şuurunda olan tâbiûn âlimleri, yeri geldiği zaman re'yle fetva vermişlerdir. Re'yin en amansız düşmanı olan Şa'bî dahi, verdiğimiz örneklerde görüldüğü gibi kıyas kullanmış ve re'ylel fetva vermiştir.

Ancak sosyal ilimlerdeki hafif bir dengesizlik büyük sapmalara müsait olduğundan, sahâbî asrındaki re'y-hadîs konusunda hassas denge tâbiûn asrının sonuna doğru hafif bir sapma gösterince, bu yöndeki tartışmalar ivme kazanmış, neticede meşhûr Irak ve Medine ekolleri ortaya çıkmıştır. Bunlardan Irak ekolü, re'y fikhını; Medine ekolü hadîsi temsil etmektedir.

I. BÖLÜM

İCTİHAD ASRINDA RE'Y-HADÎS TARTIŞMASI

A- Kûfe Mektebi

1- Temsilcileri

Hz. Ömer(r.a.)'in hilafetinden itibaren, Ashâb-ı Kirâm valilik, irşad, cihad gibi vesilelerle İslâm aleminin çeşitli bölgelerine dağılmışlardır. Bu münasabetle Medine dışındaki önemli merkezlerde de ilmî faaliyetler artmış, bu merkezlerin bir kısmı zamanla Medine ile boy ölçüşür duruma gelmişlerdir.

Bu merkezlerin en önemlilerinden biri, Kûfe'dir. İlk tâbiûn zamanında Kûfe Mektebi, Medine Mektebi kadar değilse de ilmî faaliyetlerde sirkülasyon arttıkça Kûfe Mektebi de parlamış, nihayet Ebû Hanîfe zamanında şöhretinin zirvesine ulaşmıştır[1].

Hz. Ömer'in hilafeti sırasında Irak fethedilince Halife, Kûfe'nin inşasını emretti. Hz. Ömer çevre kabilelerden bir çok kişinin yerleştiği Kûfe'ye, Abdullah bin Mesud (V.32)'u muallim tayin etti. İbn Mesud'un sahâbî arasındaki ilmî dirayeti malumdur. Hz. Ömer, onu Kûfe'ye gönderirken Kûfelilere: "Abdullah'ı size göndermekle sizi, kendi nefsime tercih ettim" dediği rivâyet olunur[2].

İşte sahâbî arasında böylesine yüksek ilmî bir mertebeye sahip olan İbn Mesud, kısa bir sürede Kûfe'yi ilim ve fıkıhla doldurmuştur. İbn Mesud'la beraber Sad bin Ebî Vakkas, Hz. Huzeyfe, Hz. Ammar bin Yasir, Selmân-ı Fârisî ve Ebû Musa el-Eş'arî gibi pek çok ileri gelen sahâbî Kûfe'ye yerleşmiş, orada ilim ve fıkıh öğretmişlerdir[3].

---

[1]Karaman, 103; Kılıçer, 31-32.
[2]Kevserî, Muhammed Zâhid (V.1952), *Fıkhu Ehl-i Irak ve Hadîsuhum*, Thk., A.Fettah Ebû Ğudde, Yy.,Ty ., 41.
[3]Kevserî, 41.

Kevserî'nin nakline göre tarihçiler, o gün için İslâm aleminin önemli merkezi durumunda olan Mısır'a yerleşen 300'den fazla sahâbî ismi sayamazken, Aclî sadece Kûfe'ye yerleşen 1500 kadar sahâbî ismi saymaktadır. Bunlardan 70 tanesi Bedir'e katılanlardandır[4]. Bu kadar çok sahâbînin yerleştiği bir yerde, şüphesiz o nisbette ilim ve fıkıh da olur.

Hz. Ali de kendi hilafeti döneminde Kûfe'ye yerleşmiştir. Bu durumda Kûfe'deki ilim ehlinin direk ilim aldığı sahâbî fakîhleri İbn Mesud'la Hz. Ali'dirler; asıl hoca İbn Mesud'dur. Hz. Ali hem Kûfe'de daha az kalmış, hem de karışık bir dönemde devlet işleriyle daha fazla uğraştığı için ilim öğretmeye fazla vakit bulamamıştır. İbn Mesud'un özellikle Hz. Ömer, bunun yanında Zeyd bin Sâbit ve Hz. Aişe ile olan ilmî diyalogları göz önüne alınırsa; bu zatların Kûfe Mektebi fıkhına büyük tesirde bulundukları muhakkaktır[5]. Kaldı ki Kûfe'deki tâbiûn âlimleri de bir çok defa sahâbînin ileri gelenleriyle görüşerek, onlardan ilim almışlardır[6].

Kûfe Mektebi'nin tâbiûndan olan meşhûr temsilcilerini, kısaca tanıtalım.

a) Ebû Hanîfe'den Önceki Hocalar

aa) Alkâme bin Kays en-Nehâî (V.62)

Alkâme, İbn Mesud'un öğrencisidir. Fıkıhta ona benzetilirdi. Bir çok sahâbî, ondan fetva sormuştur[7]. Alkâme'nin vefatı, İbn Abbas'a ulaşınca: "Rabbaniyyü'l-İlm öldü" demiştir[8]. Bu büyük zat, İbn Mesud'dan sonra Kûfe camisinde ders vermeye başlamıştır[9]. İbn Mesud, onun için: "Benim okuduğum ve bildiğim herşeyi Alkâme de biliyor" demiştir[10].

ab) Esved bin Yezid en-Nehâî (V.75)

İbn Mesud'un vefatından sonra Alkâme ile beraber ders vermeye başlayan fakîhtir. Çok ibadet ettiği rivâyet olunan bu zatın, bir gün ve gecede 700 rekat namaz kıldığı söylenmektedir. Hz. Ömer'e yetişmiş, Hz. Aişe'den hadîs rivâyet etmiştir[11].

ac) Şurayh bin Hâris el-Kindî (V.78)

---

[4]Kevserî, 43.
[5]Karaman, 103; Kılıçer, 31-32; Şah Veliyullah, 21.
[6]Kevserî, 45-46.
[7]İbn İmad, Ebû'l-Fellah Abdulhayy, *Şezerât-ı Zeheb fî Ahbari men Zeheb*, Beyrut, Ty., I, 70.
[8]Mekkî, el-Muvaffak bin Ahmet, *Menâkıb-ı Ebî Hanîfe*, Beyrut, 1981, I, 396.
[9]Hamidullah, Muhammed, *İslâm Hukuku Etüdleri* (Trc. Kemal Kuşçu), 181.
[10]Ebû Abdillah Şemseddin ez-Zehebî (V.738), *Tezkiretü'l-Huffaz, I-IV*, Mekke, H.1374, I, 48.
[11]İbn İmad, I, 113; Zehebî, I, 51.

Hz. Ömer onu Kûfe'ye kadı olarak tayin etmiş, ondan sonraki halifeler döneminde de bu görevde kalmıştır. 120 sene yaşamış, 70 seneden fazla kadılık yapmıştır.Hz. Ali hilafeti döneminde bir zimmîyle aralarında meydana gelen bir davayı Kadı Şurayh'a götürmüş, Şurayh Hz. Ali'nin aleyhine hükmetmiştir[12]. Büyük sahâbîlerden hadîs rivâyet etmiştir. Yahya bin Main, Sikâ olduğunu söylemiştir[13].

ad) Mesruk bin el-Ecda' el-Hemedânî (V.63)

Çok ibadet etmekle maruf bir zattır. Şa'bî, onun için: "Onun kadar ilmi talep eden kimse görmedim, fetva vermede Şurayh'tan daha âlimdi. Şurayh ona danışır fakat o, Şurayh'a ihtiyaç duymazdı" der[14].

ae) İbrahim bin Yezid en-Nehâî (V.95)

İbrahim ilmini Mesruk ve Alkâme ile Esved'den almıştır. Küçüklüğünde Hz. Aişe'yi görmüştür[15]. İbrahim vefat edince Şa'bî: "Dünya ehlinin en fakîhi vefat etti" demiştir[16]. Said İbnü'l-Müseyyeb'in de: "İçinizde İbrahim olduğu halde bana fetva mı soruyorsunuz?" dediği rivâyet olunur[17].

Bu büyük fıkıh âlimi, şer'î hükümlerin bir takım manalar taşıdığını, her hükmün bir neden ve gerekçeye dayandığını söylemiş; fıkıhla uğraşan kimsenin hükümlerin mana ve gayelerini iyi kavraması gerektiğini ileri sürmüştür[18]. Re'y fıkhının üzerinde oturduğu esaslar, onun zamanında işlerlik kazanmaya başlamıştır[19]. Bu zatın Ebû Hanîfe'nin fıkhı üzerindeki tesiri çok büyüktür.

af) Hammad bin Ebî Süleyman (V.120)

Fıkhı İbrahim en-Nehâî'den tahsil etmiş olan Hammad, onun en fakîh talebelerindendi. İbrahim'e, "senden sonra meselelerimizi kime götürelim" denildiğinde, "Hammad'a götürün" demiştir[20]. İbrahim en-Nehâî daha hayattayken Hamad'ın fetva verdiği rivâyet edilmektedir. Bazı kişiler şikayet kabilinden onun fetva verdiğini İbrahim'e bildirince, onlara şöyle demiştir: "Onun fetva vermemesi için nasıl

---

[12]Mekkî, I, 396; İbn İmad, I, 75.
[13]Musa,M. Yusuf, *Tarîhu Fıkhi'l-İslâmî* (Trc. Ahmet Meylânî), İst., 1973, 197: Zehebî, I, 59.
[14]İbn İmad I, 71; Zehebî, I, 49.
[15]İbn İmad, I, 111.
[16]Mekkî, I, 397.
[17]Zehebî, I, 74.
[18]Y. Musa, 199.
[19]Kılıçer, 34.
[20]İbn Sa'd, VII, 332-333.

bir engel olabilir ki? Hepinizin bana sordukları onun sorduklarının onda biri bile değildir" demiştir[21].

Bununla beraber Hammad, aynı zamanda hadîs ilminde de önemli bir mevkie sahiptir. Said bin Müseyyeb, İkrime, İbrahim en-Nehâî, Hasan Basrî ve Şa'bî gibi âlimlerden hadîs rivâyet etmiştir. ondan da Şu'be, Süfyan-ı Sevrî, Hammad bin Seleme, Ebû Hanîfe ve A'meş gibi büyük âlim ve muhaddîsler hadîs rivâyet etmişlerdir. İbn Mübarek ve İbn Main'in de içinde bulunduğu büyük muhaddîsler, Hammad'ın hadîste sikâ olduğunu söylemişlerdir[22].

İbrahim vefat ettikten sonra âlimler, onun yerine ancak Hammad'ın geçebileceğinde ittifak etmişlerdi. Bundan sonra ders halkasının başına Hammad oturmuştur[23]. İşte Ebû Hanîfe'nin yetişmesine büyük emeği geçen hocası, bu zattır.

b- Kûfe Mektebi'nin Fıkıhtaki Özellikleri

ba) Üstadlarına Bağlılık Esası

Tâbiûn ve et-bau't-tâbiîn döneminde genelde her bölge, kendi bölge tâbiûnlarının getirdiği fikha tâbi` olurdu. Kendi bölge fakîhlerince bilinmeyen meselelerde gelen hadîsler başka bölge fakîhlerince bilinse dahi, o hadîsleri kabul etmek yerine genelde ictihad edilirdi[24].

Her fıkıh mektebince hocalara bağlılık esas olmakla beraber, Kûfe Mektebi'nde bu özellik daha barizdir. Bundan dolayı bu mektep İbn Mesud ve arkadaşlarını, fıkıhta en güvenilir kişiler olarak kabul etmektedirler[25].

Ebû Hanîfe ile Evzâî arasında bir hadîsin senedi ile ilgili meydana gelen tartışmada; Ebû Hanîfe Evzâî'ye: "Hammad, Zuhrî'den daha fakîhtir. İbrahim'de Sâlimî'den daha fakîhtir. Gerçi İbn Ömer'in sahâbîlik fazileti vardır fakat, fıkıhta Alkâme ondan geri değildir"[26] demesi; onun hocalarına olan güvenini göstermektedir.

Ebû Hanîfe'nin: "Hiç kimsenin, benim Hammad'a bağlandığım kadar bir başkasına bağlandığını zannetmiyorum"[27] dediği rivâyet edilmiştir.

---

[21]Askalânî, Şihabuddin Ebî Fadl Ahmet bin Hacer (V.852/1448), *Tehzibu't-Tehzîb*, I-XII, Beyrut, 1991, II, 13.
[22]Bkz., Askalânî, I, 13; İbn İmâd, I, 157.
[23]İbn Sa'd, VII, 333; Hamidullah, 181-182.
[24]Buna yakın görüşü Yusuf Musa, İbn Hazm'dan nakleder, *a.g.e.*, 227.
[25]Şah Veliyullah, 16; Kılıçer, 34-35.
[26]Mekkî, I, 113; Şah Veliyullah, 33.
[27]Mekkî, I, 52-53.

Gerçekten aynı bağlılık esası Hammad'da vardır. Bir meselede Ebû Hanîfe kendisine itiraz edip, cevap veremediği zaman: "Ne yapayım ki bu İbrahim'in görüşüdür", veya: "İbrahim'in bana arkadaşlarımızdan naklettiği görüş, budur", bazen de: "İbn Mesud'un görüşüdür"[28] derdi[29].

bb) Kûfe Mektebi âlimleri, mesele vazetmekten ve fetva vermekten çekinmezler

Kûfe Mektebi'nin bir özelliği de hadîs rivâyetinde ihtiyatlı davranmaları, buna mukabil önlerine gelen meselelere kıyas ve re'y yoluyla çözüm getirmekten çekinmemeleridir. Çünkü ehl-i re'y diye isimlendirilen bu mektep; muamelatla ilgili hükümlerin mana ve gayesinin akıl ile kavranabileceği görüşündedirler. Bu hükümlerle ilgili Kur'an ve sünnette umumî prensipler vardır[30]. Buesasa binaen onlar her hadîsi almak yerine, çoğu zaman umumî prensiplere dayanmayı daha uygun görmüşlerdir.

Kûfe Mektebi'nin hadîs rivâyetinde daha sıkı davrandığı, bir gerçektir. Bundan gaye; Resulullah'ı vasıta kılarak şâri'in söylemediği bir şeyin, ona izafe edilmesine mani olmaktır. Dolayısıyla hadîse dayanan bir hükmün onu rivâyet edene veya benimseyene nisbet edilmesi, daha ihtiyatlı kabul edilmiştir[31].

İbrahim en-Nehâî: "Hz. Peygamber(s.a.s) muhâkâle ve müzabeneden nehyetti" der. Ona: "Bu konuda başka hadîs biliyor musun" denildiğinde: "Evet biliyorum. Fakat Abdullah ve Alkâme söyledi demek bana daha sevimli geliyor"[32] der. Bu söz, yukarıdaki tesbitin doğruluğunu ortaya koymaktadır.

Kûfe Mektebi'ni bu tavra zorlayan diğer bir sebep, şudur: Kûfe öteden beri çeşitli bid`at fırkalarının türediği bir yer olmuştur. Bu fırkalar, kendi görüşleri doğrultusunda hadîs uydurmuşlardır. Bu sebeple İmam Malik oraya "hadîs darphanesi" diyordu[33]. Bu sebepten onlar, hadîs almada daha ihtiyatlı davranırlardı.

Hadîsçilere nisbetle re'ycilerde hadîs ve eser sayısının daha az olması da[34]; re'ycilerin, daha çok re'yle fetva vermelerine sebep olmuştur.

---

[28]Mekkî, I, 1001.
[29]Bu mevzu, ileride biraz daha detaylı işlenecektir.
[30]Hudarî Beg, 145; Karaman, 113.
[31]Karaman, 113.
[32]Şah Veliyullah, 15.
[33]Dârimî, *Mukaddime*, I, 28; Merttürkmen, Hilmi, *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları*, Erzurum, (Basılmamış Doktora Tezi), 5.
[34]Şah Veliyullah, 53; İbn Haldun, Veliyuddin Ebû Zeyd Abdurrahman bin Muhammed (Trc. Zakir Kadîrî Ugan), *Mukaddime*, İstanbul, 1982, II, 481-482.

Hz. Ömer Kûfe'ye gönderdiği sahâbîlere: "Sakın onlara çok hadîs rivâyet edip, onları Kur'an'dan uzaklaştırmayınız"[35] demiştir. Bu sebeple Kûfe'ye daha az hadîsin gittiği, muhtemeldir.

bc) Kûfe Mektebi Nazarî Fıkha Önem Verir

Kûfe Mektebi, Medine Mektebi'nin aksine henüz vuku bulmamış dinî meseleleri tasavvur ederek bunlara cevaplar aramışlardır.

Ebû Hanîfe, Katade'ye bir soru sorar. Katade mesele meydana gelmediği halde o konuda sorunun sorulmasını, kınar. Ebû Hanîfe: "Âlimler bela gelmeden önce ona hazırlanırlar, gelince de onu tanır, nereden girip nereden çıkacaklarını bilirler"[36] demiştir.

Ebû Hanîfe'ye zaman zaman vuku bulmamış meseleler geldiği ve onun da bu meselelere cevap verdiği, kaynaklarda geçmektedir. Bu meselelerin çoğu çözümü imkansız görünen veya çok ince bir anlayışı gerektiren yada herhangi bir hile-i şer'iyye olmadan çözülmeyen meselelerdir. Ebû Hanîfe bu meselelere zamanındaki âlimleri hayrette bırakacak çözümler getirmiştir. Bir kısmını da şeriatın ruhuna uygun olan hile-i şeriyyelerle çözmüştür[37].

Bir gün kendisi Ebû Yusuf'a şöyle bir mesele sorar: "Bir adam elbiselerini yıkamak üzere çamaşırcıya verse, sonra elbiseyi geri almak üzere istediğinde çamaşırcı elbiseyi teslim aldığını inkar etse, sonra tekrar elbiseyi aldığını ikrar etse ve elbiseyi yıkanmış olarak geri verse elbise sahibi yıkama parasını verir mi vermez mi?"[38] şeklinde nazarî bir soru sormuştur. Tek başına bu mesele bile, Kûfe Mektebi'nin nazarî fikha olan meylini göstermektedir.

Bazen insanların binlerce mesele hazırlayıp, cevap almak üzere Ebû Hanîfe'ye geldikleri göz önüne alınırsa[39]; Kûfe Mektebi'nin önemli bir özelliğinin de ister meydana gelsin ister gelmesin önlerine gelen her problemi, problem olarak tanıyıp ona cevap aradıkları ortaya çıkar. Bundan dolayı nazarî fikha en çok hizmet eden medresenin Kûfe Medresesi olduğu, kolayca söylenebilir.

---

[35]Dârimî, I, 28.

[36]Seymûrî, Ebî Abdillah Hüseyin bin Ali (V.H.432), *Ahbaru Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*, Beyrut, 1976, 23; Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmet bin Ali el-Hatîb (V.H.463), *Tarîhu Bağdad*, I-XVI, Beyrut, Ty .. XIII, 348.

[37]Seymûrî, 16-17; Mekkî, I, 142-142, 148-149.

[38]Seymûrî, 15-16.

[39]Bkz.Mekkî, I, 122; Bağdâdî, XIII, 394.

Bu anlayış başta tenkid edildiği halde, sonradan diğer mektepler tarafından benimsenmiştir. Hemen müteakip asırlarda yazılan diğer mezheplerin hangi furû' kitabına bakılsa, sayısız nazarî meseleyle dolu olduğu görülecektir.

3- Ebû Hanîfe

Asıl ismi, Numan bin Sâbit bin Zûta'dır[40]. Zûta'nın aslen Kabil'li olduğu şeklindeki rivâyet, ağır basmaktadır[41]. Zûta, Benî Teymillah bin Sa'lebe'nin kölesiyken azad edilmiştir[42]. Rivâyete göre bu zatın bir çocuğu olmuş, Hz. Ali'ye götürmüş ve Hz. Ali de ona ve zürriyetine hayır duada bulunmuştur. Hz. Ali'nin duasını alan bu şahıs, Ebû Hanîfe'nin babası Sâbit'tir. Ebû Hanîfe H.80'de, Kûfe'de dünyaya gelmiştir[43].

Kûfe o zaman İslâm aleminin bir kaç önemli ilim merkezlerinden biriydi. Ebû Hanîfe de gençliğinde ilim tahsiline başladı. Önce Kur'an'ı hıfzetti Ebû Hanîfe'nin babası kumaş tüccarı olduğu için kendisi de gençliğinde bir müddet ticaretle meşgul olmuştu. Fakat ondaki kabiliyet ve zekayı keşf eden âlimler, onu ilme teşvik ettiler. Ebû Hanîfe bir gün çarşıya giderken, Şa'bî'nin kendisine rastladığını, çarşı-pazarla meşguliyetini azaltıp ilim emclislerine devam etmesini tavsiye ettiğini rivâyet eder[44]. Bundan sonra Ebû Hanîfe ilme yönelir. Fakat o tarihte Kûfe'de Şiîler, Hâricîler ve Mutezîleler arasında kelâmî mevzularda kıyasıya bir mücadele sürüp gidiyordu. Bu münakaşaların tesiriyle olacak ki, Ebû Hanîfe önceleri kelâma yöneldi. Hatta bu ilimde parmakla gösterilecek seviyeye geldi. Bir takım hadîselerin de tesiriyle fikhî faaliyetler dikkatini çekmeye başladı[45].

a) Ebû Hanîfe'nin Fıkha Yönelmesi

Ebû Hanîfe'nin fıkha yönelmesini gerektiren sebepleri bir-ikiye indirmek, belki doğru değildir. Bununla beraber kaynaklarda onun fıkha yönelmesine sebep olan, bir kaç önemli hadîseye dikkat çekilmektedir.

Rivâyete göre bir gün Ebû Hanîfe arkadaşları ile mescidde ilim tahsil ederken, yanlarına ihtiyar bir kadın yaklaşır. Onlara fıkhî bir mesele sorar. Fakat Ebû Hanîfe ve arkadaşları meselenin cevabını veremezler. Kadını Hammad bin Ebî Süleyman'ın

---

[40]Ebû Hanîfe künyesinin nereden geldiği hakkında bkz. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara, 1990, 12.
[41]Seymûrî, 2; Mekkî, I, 11.
[42]Ebû Hanîfe'nin ceddinde kölelik olmadığı şeklinde rivayetler daha makul görünmektedir. Bkz. Seymûrî, 2; Mekkî, 11.
[43]Seymûrî, 3-4; Mekkî, 9-10; Bağdâdî, XIII, 325- vd.
[44]Mekkî, I, 54.
[45]Mekkî, I, 54-55; Hamidullah, 186.

yanına gönderirler. Kadın meselenin doğru cevabını öğrendikten sonra yanlarına gelip, onları ayıplar. O zaman kelamda ihtisas sahibi olan Ebû Hanîfe, cemiyet hayatı açısından fikhın daha önemli olduğunu anlar, bu hadîseden sonra Hammad'a giderek ondan fıkıh öğrenmek istediğini bildirir[46].İşte Ebû Hanîfe'nin fıkıh tahsili, böyle başlar.

Ebû Hanîfe'nin fikha yönelmesinde, kelam ilminin hayattan olan kopukluğu ve kelamcıların toplum tarafından iyi görülmemesinin de tesiri vardır[47]. Çünkü toplum, kelamcıları tehlikeli mevzularla uğraşan, Selefî salihînin söylemediği şeyleri söyleyen kişiler olarak görürlerdi. Üstelik bunların çoğu, zındık ve fâsık olarak damgalanmışlardı.

Aslında Ebû Hanîfe, dinî ilimlerden hangisiyle uğraşmasının uygun olacağını tek tek düşünmüştür. Onun ağzından aktarılan şu cümleler, onun neden fikha yöneldiğini de gösterir: "Kelamla uğraşırsam zındık damgasını yerim, nahivle uğraşırsam ömrüm çoluk-çocuğa ders vermekle geçer...". Böylece her ilme bir kusur bulduktan sonra şöyle der: "Fıkhın aybını araştırdım, fakat onun ayıbını bulamadım"[48].

Ebû Hanîfe kelamı terk ve fikha yönelmesinin gerekçesini, bir başka vesileyle şöyle izah eder: "Ben kelamı en efdal ilim sayardım. Bu kelam dinin aslıdır derdim. Ömrümün bir kısmını böyle geçirdikten sonra, şunu düşündüm: kendi kendime dedim ki: Bizim bildiğimiz hiç bir şey Resulullah'ın ashâbı ve tâbiûnun gözünden kaçmış değildir. Bu işlerin hakikatını bilmede bizden daha kudretli ve bizden daha âlim idiler. Halbuki onlar bu konuda münâzaraya ve münakaşaya girmedikleri gibi; bu konulara dalmamışlardı da. Aksine bu konulardan geri durmuşlar ve şiddetli bir şekilde onunla uğraşmayı nehy etmişlerdir. Fakat ben onların şer'î ilimlere fikhî konulara daldığı, sözlerinin bu konuda olduğunu gördüm. İnsanlara fıkıh öğretiyor, fıkıh tahsiline çağırıyorlardı. Konuşmaları, tartışmaları ve münâzaraları fıkıh üzerineydi. Bütün fetvaları fıkıh üzerineydi. İşte ilk sahâbîlerden tebeuttâbiûna kadar durumun böyle olduğunu anlayınca, kelâmî münakaşa- mücadeleleri ve onu tahsil etmeyi bırakıp, selefin üzerinde olduğu ilme döndüm..." der[49].

İşte yukarıda saydığımız sebeplerden dolayı Ebû Hanîfe, kelâmı bırakıp fikha yönelmiştir.

---

[46]Seymûrî, 6; Mekkî, I, 56.
[47]Seymûrî, 5; Bağdâdî, XIII, 333.
[48]Seymûrî, 5; Bağdâdî, XIII, 333.
[49]Mekkî, I, 54-55.

b) Ebû Hanîfe'nin Fıkıh Tahsili ve Hocaları

Ebû Hanîfe'nin fıkıhtaki hocası, Hammad bin Ebî Süleyman'dır. Hammad'ın ilim meclisine ilk katıldığında Hammad ona: "Her gün sadece üç mesele öğren. İlim sana kapısını açıncaya kadar böyle devam et" dedi. Ebû Hanîfe: "Ben de onun derslerine devam ettim. Nihayet parmakla gösterilecek duruma geldim" der[50].

Ebû Hanîfe, tahsilinin daha ilk zamanlarında ders halkasında parlar. Bir önceki günkü dersler tekrar edilirken, o bütün dersleri eksiksiz hatırlar ve tekrar ederdi. Hatta Hammad gösterdiği başarıdan dolayı, "halkanın başına Ebû Hanîfe'den başka kimse oturmasın" derdi[51]. Gayretli çalışmaları, üstün zekası ile birleşince; kısa zamanda ders halkasının, en mümtaz şahsiyeti haline geldi.

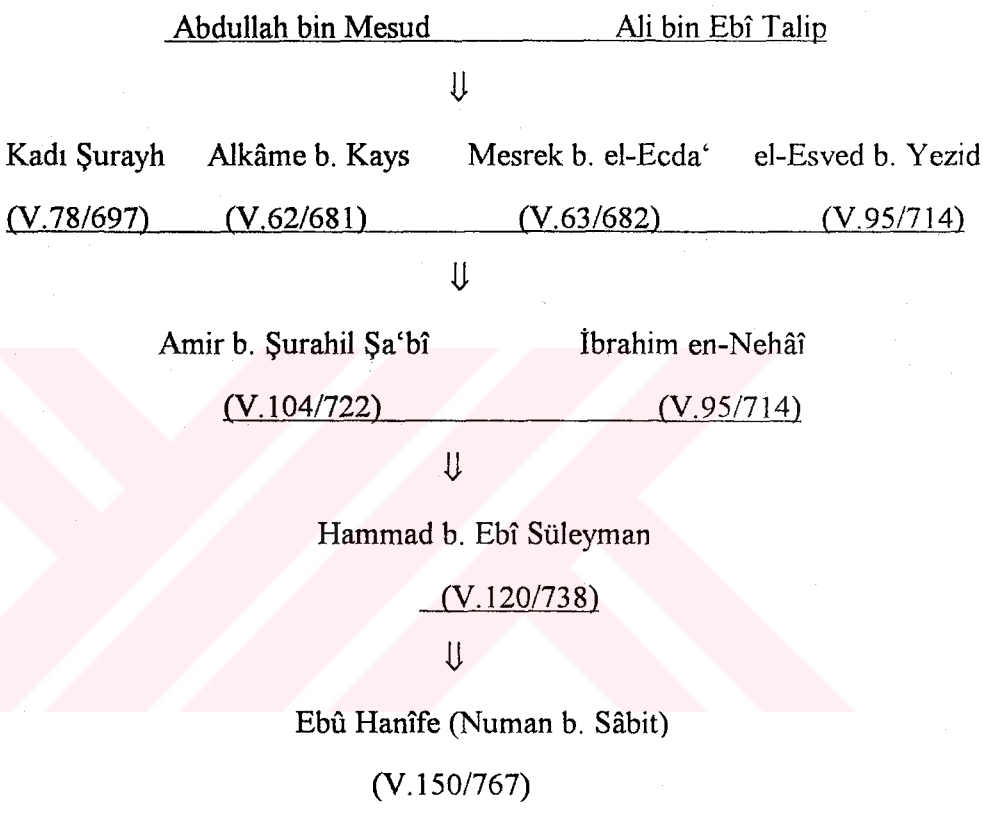
Ebû Hanîfe fıkıhta mahirleşip insanların ona olan teveccühü artınca, içinde kendi başına bir ders halkası oluşturmak arzusu uyanır. Bağdâdî, olayı şöyle aktarır: "On sene onun dersinde bulundum. Sonra içimde, bir ders halkasına baş olma arzusu uyandı. Onun dersinden ayrılıp, kendim ders vermek istedim. Bir gün bu niyetle evden çıktım. Mescide girdiğimde üstadı görünce, gönlüm ondan ayrılmaya razı olmadı. Gelip yanına oturdum. O gece Hoca'nın Basra'da bulunan akrabalarından birinin ölüm haberi geldi. Bana kendi makamına gelip ders vermemi emredip, Basra'ya gitti. O gittikten sonra ondan hiç duymadığım meseleler gelmeye başladı. Ben de onları cevaplayıp, verdiğim cevapları bir tarafa yazıyordum. Üstad dönüp gelince meseleleri ona arz ettim. Bu meseleler altmış kadardı. Kırkında bana muvafakat etti, yirmisinde muhalif kaldı. Ben de ölünceye kadar ondan ayrılmamaya karar verdim. Ölünceye kadar da, ondan ayrılmadım" der[52].

Hammad vefat edinceye kadar Ebû Hanîfe, onun halkasına devam etmiştir. Ebû Hanîfe ilminin çoğunu Hammad'dan aldığı muhakkaktır. Ancak onun, kendi asrında yaşayan bir çok âlimden ilim almış ve onlarla ilmî münâzaralarda bulunmuştur. Ebû Hanîfe zaman zaman Beytullah'ı ziyaret etmek ve Hacc yapmak maksadıyla Hicaz'a giderdi. Bu suretle Mekke ve Medine'deki âlimlerle buluşurdu[53]. Onlardan ilmî meseleleri öğrendiği, bir çok hadîs rivâyeti aldığı şüphesizdir[54].

---

[50]Mekkî, I, 56; Seymûrî, 6.
[51]Bağdâdî, XIII, 333.
[52]Bağdâdî, XIII, 333.
[53]Ebû Hanîfe'nin küçüklüğünde Hicaz'a giderken bazı sahâbîleri gördüğü, hatta onların her birinden hadîs rivayet ettiği kaynaklarda geçmektedir. Bkz. Mekkî, *Menakıp*, 29-32; Seymûrî, 4 -vd. ; Bağdâdî, XIII, 324.
[54]Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe* (Trc. Osman Keskioğlu), Konya, 1959, 31.

Ancak burada asıl önemli olan, Ebû Hanîfe'nin kendisinden ilim aldığı asıl hoca halkasıdır. Bu halkanın dayandığı ilk menba'a kadarki şemayı, şöylece göstermek mümkündür[55].



Ebû Hanîfe, Ata bin Ebî Rebah, Nâfi mevla bin Ömer gibi tâbiûndan da ilim almıştır[56].

Böylesine büyük âlimlerden ilim alan ve münbit bir ortamda yetişen Ebû Hanîfe gibi eşsiz bir zekâ ve kabiliyetin, kendi başına bir fıkıh ekolü tesis etmesi gayet tabidir.

c) Ebû Hanîfe'nin Hocasının Yerine Geçmesi

Büyük üstad Hammad vefat ettikten sonra, arkadaşları bu eşsiz ilim halkasının dağılmasını istemediler. İçlerinden münasip birini aradılar. Önce onun yerine oğlu İsmail bin Hammad'ı geçirmek istediler. Fakat onun daha çok şiir ve edebiyatta ileri olduğunu görünce, vazgeçtiler. Daha sonra bu mühim görevi bir kaç kişiye daha teklif ettiler, hiç biri kabule yanaşmadı. Neticede bu iş için en uygun kişinin, Ebû Hanîfe

[55]Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 183.
[56]Hudarî Beg, *Tarihü't-Teşrî*, 167.

olduğunu kararlaştırdılar. Arkadaşlarının teklifini o da, bir şartla kabul edeceğini söyledi: En az on kişi bir sene boyunca derslere devam edecekti. Arkadaşları bu görevi kabul ettikten sonra Ebû Hanîfe, kemâl-i ciddiyetle ders halkasının başına geçti[57].

Ebû Hanîfe bu görevi kabul ettiği zaman, 40 yaşındaydı. Genç olmasına rağmen bu iş için yeterli bilgi, tecrübe ve ehliyete sahipti[58]. Bu şekilde işe başlayan Ebû Hanîfe'nin ders halkası, gittikçe genişledi ve kısa zamanda namı her tarafa yayıldı. Onun ilim halkası, Kûfe mescidinin en büyük halkası oldu[59].

4- Ebû Hanîfe'nin Fıkıhtaki Metodu

a) Üstadlarına Bağlılığı

Üstadlarına bağlılık esasının, Kûfe Mektebi'nin bir özelliği olduğunu daha önce işlemiştik. Bu hususiyetin Ebû Hanîfe'de de devam ettiğini görüyoruz. Ebû Hanîfe'nin: "Hiç kimsenin bir başkasına, Hammad'a bağlandığım kadar bağlandığını zannetmiyorum. Ona çok soru soruyordum"[60] demesi, bu bağlılığı ortaya koymaktadır.

Bu husus, Ebû Hanîfe'nin hocalarının fıkhî anlayışlarını zaman zaman hadîs kabulünde bir kriter olarak kullanmasından da anlaşılmaktadır[61].

Ebû Hanîfe İbn Mesud'un refü'l-yedeyn hadîsi hakkında söylediği: "Ben Hz. Peygamber(s.a.s)'le beraber namaz kıldım. İftitah tekbiri dışında ellerini kaldırmıyordu" sözünü, kendi hocalarının nakline dayanarak, Evzaî'nın rivâyet ettiği hadîsi kabul etmemişti[62].

Hz. Peygamber(s.a.s)'den rivâyet edilen: "Hz. Peygamber(s.a.s) Hacca giderken götürdüğü kurbanlık develerin sağ tarafına iş'ar (Devenin hörgücünü yaralayıp, kan akıtmak) yapardı"[63] hadîsi Ebû Hanîfe'ye rivâyet edilince; bu müsledir (işkencedir) demiştir. Ebû Hanîfe bu sözü, İbrahim en-Nehâî'den alarak söylemiştir[64]. Fakat İmam-ı Muhammed, sonradan bu hadîsi kabul etmiştir[65].

---

[57]Seymûrî, 7-8; Mekkî, 61-66.
[58]Hamidullah, 187.
[59]Seymûrî, 8.
[60]Mekkî, I, 52-53.
[61]Şah Veliyullah, 13.
[62]Mekkî, I, 113.
[63]Buhârî, *Hacc*, 107; Tirmizi, *Hacc*, 67.
[64]Kevserî, *Nuket*, 25-26. Kevserî, Hz. Aişe'nin de iş'arı terkettiğini söyler. Bkz. *a.g.e.*, a.y.
[65]Merttürkmen, 82 (*Menâkıb-ı Zehebî*'den naklen).

Hammad bin Zeyd: "Mekke'de Ebû Hanîfe ile oturuyordum. Bir adam geldi. Ben ihramlı olduğum halde şalvar giydim (veya mess giydim) dedi. Ebû Hanîfe ona "sana kan (fidye) gerekir" dedi. Ona dedim ki : İhram veya terlik bulunursa yine mi fidye verecek? Ebû Hanîfe: Evet, bulsa da verecek, dedi. Ona Hz. Peygamber(s.a.s)'in "şalvar, ihram bulamayana mess de, terlik bulamayana câizdir" hadîsinin bir kaç vechini rivâyet ettim. Ona dedim ki peki sen neye dayanarak fidye vermesi gerektiğini söylüyorsun? O da: "Hammad'ın bana İbrahim'den naklettiğine göre ihram veya terlik bulsun bulmasın, ona kan gerekir dedi" şeklinde cevap verdi[66].

Ancak araştırmacılar bu konuda değişik kanaatlere varmışlardır. Kılıçer: "Ebû Hanîfe'nin bu konuda ihramla ilgili hadîslerin umumuna uyduğunu, şalvar ve mess giyebileceği ile ilgili hadîsin sıhhatini kabul etmediğini söyler[67].

Merttürkmen ise: "Ebû Hanîfe'nin bazı hadîslere muhalif fetva vermesinin sebeplerinden biri de; onun bazı meselelerde hocalarının fetvalarını tahkik etmeden, bilgi ve otoritelerine güvenerek onlara uyması sebep olmaktadır" der[68].

Kevserî de vakıf meselesindeki hadîsin Ebû Hanîfe'ye ulaşmadığını[69], onun vakıf meselesindeki fetvasında Kadı Şurayh'a tabî olduğunu söyler[70].

Hanefî fıkhının esaslarını çok hararetli bir şekilde savunan Kevserî'nin bu tesbiti, meselenin isbatı açısından önemlidir.

Şah Veliyullah da bu konuda, şöyle der: "Ebû Hanîfe, İbrahim ve talebelerinin mezhebine tabii idi. İstersen İmam Muhammed'in Kitabu'l-Asl'ından, Abdurrezzak'ın Câmî'inden, İbn Ebî Şeybe'nin Musannaf'ından İbrahim'in fetvalarını çıkar. Ebû Hanîfe'nin mezhebiyle karşılaştır. Ebû Hanîfe'nin İbrahim'in fetvalarından çok az ayrıldığını göreceksin. Bu ayrıldığı noktalarda da Kûfelilere tabidir" der[71].

Aslında hocalara güvenin ve onların metodunu takip etmesinin bazı subjektif yanları bulunsa bile, bu güven esasının sonradan, Ebû Hanîfe'nin kurduğu akademi üzerinde çok olumlu neticeleri olmuştur.

Bilindiği gibi Ebû Hanîfe, seçkin ilim adamlarından oluşan bir fıkıh meclisi kurmuştu. Kendisine gelen meseleler sadece kendisi tarafından çözüme bağlanmazdı.

---

[66]İbn Kuteybe, 52; Bağdâdî, XIII, 392.
[67]Kılıçer, 73; Kevserî, *Te'nibu'l-Hatib*, Beyrut, 1981, 137-138.
[68]Merttürkmen, 80.
[69]Kevserî, *Nuket*, 41.
[70]Merttürkmen, 80 (Makalatı-Kevser, s.253'ten naklen).
[71]Şah Veliyullah, 18.

Aksine o bu meseleleri meclisteki âlimlerin müzakeresine sunar, mesele üzerinde bir ay müzakere edilirdi. Bu şekilde mesele üzerinde görüş birliği elde edildiğinde Ebû Hanîfe: "Bunun üzerine karar kılın" derdi. Eğer görüş birliğine varılmazsa, kararı sabitleştirmezdi[72].

Görüldüğü gibi bu bir şûra ictihadıdır. Dolayısıyla bu ictihadlarda bütün akademinin payı vardır. Hiç şüphesiz bu bir güven meselesidir. Ebû Hanîfe hocalarına duyduğu güveni, talebelerine de duymaktadır. Meselelerin çözümünde hocalarının muvafakatını aradığı gibi, talebelerinin de muvafakatını aramaktadır. Meselelerin çözümüne tam manasıyla onları ortak etmek suretiyle hem hata payını en aza indirmekte, hem de muhtemel bir çok ihtilafı doğmadan önlemiş olmaktadır. Bu sayede talebeleri içerisinde mutlak müctehid olan Ebû Yusuf ve Muhammed bin Hasan gibi âlimler, müstakil bir fıkıh mezhebi oluşturmamışlardır. Çünkü hocaları ile beraber uzun müzakereler sonunda vardıkları ortak hükümlerin büyük ekseriyeti, hepsinin ortak mezhebi olmuştu. İhtilaflı meseleler o kadar azalmıştı ki, bunlar ayrı bir mezhep oluşturmak için yetmezdi.

Bizce Hanefî Mezhebi'nin çok erken bir dönemde taraftar bulmasının ve hayata geçmesinin en önemli âmili, bu konsensüstür. Bunda İbrahim en-Nehâî'den beri oturmuş olan güven esasının ne derece etkili olduğu, açıktır.

b) Hadîs Alma Metodu

Ebû Hanîfe'nin sünnet konusunda gösterdiği hassasiyet, diğer mezheplerden farklı değildir. Bütün İslâm mezheplerinde olduğu gibi, Ebû Hanîfe'de de sünnet teşrîin ikinci ve tartışılmaz kaynağıdır[73].

Ebû Hanîfe'nin haberi âhâdda bazı şartlar aradığı kesin olmakla beraber, bu şartların neler olduğu konusunda Hanefî âlimleri arasında ittifak yoktur. Bunun sebebi Ebû Hanîfe'nin ictihad usûlünün, kendi döneminde tedvin edilmemiş olmasıdır. Onun hangi usüllerle hüküm istinbat ettiği, sonraki âlimler tarafından onun furû'ndan çıkarılmaya çalışılmıştır[74]. Bu konudaki âlimlerin görüşlerinin detaylarını haber-i âhâdın kabul şartlarında ele alacağımızdan, burada onun hadîsi alma konusunda kaynakların direk Ebû Hanîfe'den naklettiği görüşlerini vermekle yetineceğiz.

Bu konuda Ebû Hanîfe'den nakledilen görüş, şudur: "Ben bulduğum müddetçe Allah'ın kitabıyla hükmederim. Orada bulamazsam sikâ râvîlerin, sikâ râvîlerinden

---

[72]Kevserî, 55-56.
[73]Hudarî Beg, 168.
[74]Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 270.

rivâyet ettiği, yaygınlık kazanmış hadîsler ve sahih asârla amel ederim. Eğer Allah'ın kitabı ve Resulullah'ın sünnetinde bulamazsam sahâbî kavlinden istediğimi alır, istemediğimi bırakırım; fakat onların sözünü bırakıp başkasının sözünü almam"[75] demiştir.

Bu sözlerden anlaşılan en önemli husus, Ebû Hanîfe'nin hadîs kabul şartında râvînin sikâlığını şart koşmasıdır.

İkinci önemli husus: Ebû Hanîfe'nin hadîste "sikâların elinde yaygınlık kazanma" vasfina; (فشت فی أید الثقات) önem vermesidir. Kanaatimce bu ifadede, meşhûr haberle âhâd haber ayrımına dikkat çekilmiştir. Şu aşağıdaki ifade haber-i âhâdı içine alması bakımından daha câmîdir.

Ebû Hanîfe: "Hadîs, sikâ râvîler vasıtasıyla Peygamber'den geldiği zaman onunla amel ediniz"[76] demiştir.

Süfyan-ı Sevrî, Hammad bin Ebî Seleme gibi âlimler, onu kıyası haberin önüne geçirmekle itham edince; onlara şöyle demiştir: "Önce Allah'ın kitabıyla amel ederim, sonra Resulullah'ın sünnetiyle; orada bulamazsam ashâbın fetvalarına bakarım. Eğer ashâb ihtilaf etmiş veya ittifak edememişse o zaman, kıyasa başvururum"[77]. Ancak buradaki kıyas, ihtilaf halindeki sahâbî kavlinden birini tercih etmek için yapılanıdır. Yoksa sahâbî kavli dururken Ebû Hanîfe'nin usûlî kıyasa başvurmadığı, bilinmektedir. O usûlî kıyası ancak sahâbî kavlini bulamadığı zaman kullanır[78].

Mekkî, Ebû Hanîfe'nin usûlü hakkında Sehl bin Muzahim'den, şöyle rivâyet eder: "Ebû Hanîfe'nin görüşü; mevsuk olanı almak, zayıf olandan kaçmaktır. Ebû Hanîfe insanların muamelelerini, doğru olduğu ve kendisine uygun geldiği müddetçe muteber sayardı. İşleri kıyasla ölçerdi. Kıyas uygun düşmezse, istihsân yapardı. Herkesçe maruf olan hadîsi alır, sonra ona uygun olduğu müddetçe kıyas yapardı. Bundan sonra istihsâna müracaat ederdi. Kıyas ile istihsândan hangisi daha sağlam ise, onu alırdı. Sehl, işte Ebû Hanîfe'nin ilmi, budur" der[79].

Râvîsi sikâ olduktan sonra Ebû Hanîfe, haber ister mürsel olsun ister olmasın, onunla amel eder, böyle bir haberi kıyasın önüne geçirirdi[80]. Yukarıda naklettiklerimizden de bu anlaşılmaktadır. İmam Züfer, "siz muhaliflerin söylediklerine

---

[75]Seymûrî, 10; Mekkî, 79-80; Zebîdî, 5.
[76]Seymûrî, 11.
[77]Zebîdî, 5.
[78]Zebîdî, 6; Mekkî, I, 75; Kevserî, *Nuket*, 260.
[79]Mekkî, I, 75.
[80]Ebû Zehra, *a.g.e.*, 299-300.

bakmayınız. Ebû Hanîfe ve arkadaşlarımız, ancak Allah'ın kitabı, Resulullah'ın sünneti ve sahâbî görüşleri ile amel ederlerdi. Bundan sonra kıyas yaparlardı"[81] sözü, bunu doğrulamaktadır.

Ebû Hanîfe'nin takip ettiği genel metod bu olmasına rağmen; onun haber-i âhâdı kabul etmede çok geniş bir ictihad metodu uyguladığı, sonraki âlimlerin bu konuda ondan naklettiği görüşlerden anlaşılmaktadır[82].

Ebû Hanîfe'nin haber-i âhâdı kabulde, diğer müctehidlerden daha sıkı davranmıştır. Ebû Hanîfe'yi buna iten, çeşitli sebepler vardır. Bunların başında gelen sebep, Kûfe'nin o günkü karışık sosyal konumudur. Çünkü bu dönemde özellikle Kûfe ve Basra'da çeşitli bid`at fırkalarına mensup olanlar, hadîs uydurmaya başlamışlardı. Sahih olan hadîsler sahih olmayanlarla karışmıştı. Bunun yanında Kûfe, fıkıhta İbn Abbas, Hz. Ali ve Hz. Ömer'in fıkhına bağlıydı. Bu sahâbîlerin, hadîs almada sıkı davrandığı bilinmektedir[83].

Bunun yanında Ebû Hanîfenin, kitabın nâsıhını ve mensuhunu çok araştırması, Kûfe ehlinin fıkhına önem vermesi ve yine Hz. Peygamber(s.a.s)'in son fiillerinin ne olduğu konusunda çok araştırma yapması[84]; Kur'an'ın umûmunu ve zahirini âhâd haberin önüne geçirmesi[85] gibi şartlar, onun haberi kabul şartlarını ağırlaştırmıştır.

Ancak bazı âlimler, bunu fazla abartmıştır. İbn Haldun, Ebû Hanîfe'nin sadece 17 sahih hadîs rivâyet ettiğini söyler[86]. Halbuki Mekkî'deki bir rivâyette Ebû Hanîfe'nin 2000'i Hammad'an, 2000'i diğer râvîlerden olmak üzere 4000 hadîs rivâyet ettiği nakledilmektedir[87].

Ebû Hanîfe, hadîs kabulünde ne kadar sıkı davranmış olursa olsun; bir hadîsin sıhhatine kanaat getirdiği anda, kendi görüşünü bırakırdı.

Şu iki örnek, maksat için yeterlidir: Ebû Hanîfe kendi ictihadında parmakların diyetini, eldeki fayda durumuna göre takdir ederdi. Bundan dolayı küçük parmağın

---

[81]Mekkî, I, 75; Sonraki âlimlerin vardığı kanaat da budur. Bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 339; A.Aziz el-Buhârî, II, 377.
[82]Bu konudaki bilgi ileride verilecektir. Ebû Hanîfe'nin haber-i âhâdın kabulünde hangi kriterleri kullandığı hakkında Bkz. Kevserî, *Fıkhu Ehl-i Irak*, 34-38.
[83]Ebû Zehra, 324-325.
[84]Seymûrî, 11; Mekkî, I, 80.
[85]Kevserî, 37; Ebû Zehra, 325-vd.
[86]İbn Haldun, II, 480-481.
[87]Mekkî, 85.

diyeti ile başparmağın diyetini aynı görmezdi. Hz. Peygamber(s.a.s)'in (s.a.v.): "Küçük parmakla başparmak eşittir" hadîsini duyunca, kendi görüşünü terketti[88].

Ebû Hanîfe daha önce Ata'nın sözüne dayanarak hayzın ekser müddetinin 15 gün olduğunu söylerdi. Ona: "Hayzın asgarisi üç gün, azamisi on gündür, on günü geçen müddet, istihâzadır" hadîsi ulaşınca, evvelki görüşünden vazgeçti[89].

Kevserî'nin İbn Abdilberr'den naklettiğine göre Ebû Hanîfe, istikra yoluyla elde edilip üzerinde ittifak hasıl olmuş genel usûle aykırı olan haber-i âhâdı kabul etmezdi[90].

Kısaca özetlemek gerekirse; teşrîin ikinci kaynağı, sünnettir. Ancak haber-i âhâd sikâ râvîler vasıtasıyla rivâyet edilirse kabul edilir. Bu haber; üzerinde icmâ edilmiş genel prensiplere, kitabın umûmuna ve zâhirine aykırı olmamalıdır.

c) İstihsânı Kullanması

Bilindiği gibi Irak, öteden beri re'y fikhıyla meşhûr olmuştu. Irak fakîhlerinin re'yle fetva vermedeki cesareti, ashabdan hocaları İbn Mesud ve Hz. Ömer'den almışlardı. Bu sahâbîlerin nassların ruhundan çıkardıkları genel prensiplere dayanarak re'yle fetva vermekten çekinmedikleri, fakat hadîs rivâyetinde sıkı davrandıkları bilinen bir durumdur. Hatta İbn Mesud'un, hadîs rivâyet ederken zangır zangır titrediği rivâyet olunmaktadır[91].

Ebû Hanîfe de Iraklı meşhûr fakîhler vasıtasıyla re'y fikhını devam ettirmiştir. Ancak Ebû Hanîfe'ye gelinceye kadar hadîsçilerle fıkıhçılar arasında meydana gelen re'y-hadîs tartışmaları, daha önce çok serbest tarzda yapılan re'y ictihadının düzenlenme faaliyetlerini arttırmıştır. Bu asırda hem Irak'ta hem Medine'de re'y ictihadındaki sistemleşme faaliyetleri, ileri bir düzeye gelmiştir[92]. İşte Irak'ta Ebû Hanîfe, "istihsân" adını verdiği kendine has ictihad metoduyla sistemleşme faaliyetlerine önderlik etmiştir.

Ebû Hanîfe'nin istihsân lafzını bizzat kullandığı, kendisinden rivâyet olunmakla beraber; istihsânın tarifi ve mahiyeti hakkında, ondan bir şey gelmemiştir. Fakat ondan gelen sözlerden, istihsânı çok kullandığı anlaşılmaktadır. Bu konuda İmam-ı

---

[88]Mekkî, I, 83.
[89]Mekkî, I, 83.
[90]Kevserî, *Nuket*, 260.
[91]Ebû Zehra, 118, 123, vd.
[92]Fazlur Rahman, (V.1988), *İslâm*, (Trc. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın), İstanbul, 1992, 100-101.

Muhammed, şöyle diyor: "Ebû Hanîfe, kıyas konusunda arkadaşları ile münazara yapardı. Onlar da onunla tartışır, ona muhalefet ederlerdi. Fakat meselelerde maharetle kullanmasından dolayı, "istihsân yapıyorum" dediği zaman; ona asla kimse yetişemezdi. Neticede herkes kendi görüşünü bırakır, ona teslim olurdu"[93].

Şüphesiz "istihsân yapıyorum" demek, "Bu benim re'yimdir" demekten daha özel bir anlam taşır.

Mekkî, Ebû Hanîfe'nin delil sıralamasının, şöyle olduğunun aktarır: "Ebû Hanîfe'nin sözü, sikânın sözünü almak, zayıfınkini bırakmaktır. Doğru olduğu ve uygun gördüğü müddetçe insanların muamelelerine bakar, işleri kıyasla hallederdi. Kıyas hoş olmayınca uygun olduğu müddetçe istihsâna başvururdu. İstihsân da uygun olmayınca müslümanların muamelelerine bakardı. Üzerinde ittifak edilen meşhûr hadîsle amel ederdi ve onun üzerine uygun kıyaslar yapar, sonra istihsâna dönerdi. Kıyasla istihsândan hangisi daha sağlam ise, onu alırdı"[94].

Bu ifadelerden anlaşılıyor ki Ebû Hanîfe, önce kıyas yapmaktadır. Bu, bir asla dayanan kıyastır[95]. Kıyas bazen çeşitli nedenlerle "nassların toplamından çıkarılan genel prensiplere veya İslâm'ın gözettiği temel maslahâtlara" uygun olmayınca, Ebû Hanîfe istihsân yapmaktadır. Kıyasla istihsânı karşılaştırması da, istihsânın yapı itibariyle kıyasın görevini yapan ve ona benzeyen bir delil olduğunu göstermektedir.

Ebû Hanîfe: "Zayıf hadîs bana, insanların re'ylerinden daha sevimlidir"[96] demiştir. Yine o, eseri kıyasın önüne geçirip, zayıf hadîsi de re'yden üstün tutardı[97]. Ebû Hanîfe eğer zayıf hadîsi re'yden üstün tutuyorsa; bundan onun istihsânı, kıyastan daha zayıf bir delil olarak gördüğü anlamı çıkar. Çünkü istihsân da, re'yin kapsamına dahildir. Fakat her şeye rağmen Ebû Hanîfe'nin re'y ictihadlarında daima hata payını yüksek gördüğü, kendisinin şu sözünden anlaşılmaktadır: Bir konuda fetva verdiği zaman: "Bizim bu ilmimiz, re'ydir. Bu bizim yapabildiğimizin en iyisidir. Kim bundan daha iyisini getirirse, onu kabul ederiz" derdi[98].

Kısacası Ebû Hanîfe, hadîs, eser ve kıyasta bir çözüm bulamayınca, istihsâna baş vururdu. Fakat istihsâna, onun en son ve mecbur kaldığı zaman baş vurduğu

---

[93]Seymûrî, 12.
[94]Mekkî, I, 75; Hudarî Beg, *Tarihu't-Teşrî*, 169.
[95]Zebîdî, Muhammed bin Muhammed bin Muhammed(V. H. 1205), *Ukûdu'l-Cevâhiru'l-Munîfe*. İst. H. 1309, 6-7. "Bir asla dayanan ictihada kıyas, herhangi bir asla dayanmadan yapılan ictihada re'y denir" demektedir.
[96]Zebîdî, 6.
[97]Zebîdî, 6.
[98]İbnü'l-Kayyım, I, 75; Zebîdî, 6.

anlaşılmaktadır. Re'y ictihadına çok önem vermesine rağmen, istihsânı zayıf hadîsten[99] dahi geride tutması, bunu göstermektedir.

Şüphesiz Ebû Hanîfe usûlün henüz tedvin edilmediği bir dönemde istihsânı kullanmıştır. Bu, ictihad metodunun mazbut kaide ve kurallara bağlanması yönünde atılmış ilk ve çok önemli bir adımdır. Bu ilk adım, sonraki metodolojik çalışmalara kapı aralamış ve yön vermiştir[100].

d) Eser Karşısındaki Tutumu

"Eser" sözüyle hem sahâbî, hem tâbiûn kavlini kastediyoruz.

Ebû Hanîfe'nin sahâbî kavlini delil olarak aldığı ve onu kıyasın önüne geçirdiği bizzat kendisinden rivâyet edilmektedir. O, şöyle der: "... Allah'ın kitabı ve Resulullah'ın sünnetinde bir hüküm bulamadığım zaman, sahâbînin sözünü alırım. Sahâbîler ihtilaf etmişse, onlardan istediğimin sözünü alır, istemediğimin sözünü bırakırım. Ancak sahâbî sözünün dışına çıkmam. Fakat iş İbrahim, Şâbî, İbn Sirin ve Atâ gibilerine gelince -daha bir kısım adamlar saydı- onlar adamsa, biz de adamız. Onlar ictihad ettiği gibi biz de ictihad ederiz"[101] demektedir.

Ebû Hanîfe, sahâbî sözleri arasında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin kavillerine özel bir önem vermektedir[102]. Bu durumun, bu zatların devlet başkanlığını yapmalarından dolayı olsa gerek. Çünkü onların verdiği hüküm, bütün müslümanları ilgilendiriyordu. Onların görüşüne muarız bir görüş yoksa, o görüş bütün müslümanlar tarafından hüsn-ü kabul görmüş demektir. Bu tür sahâbî görüşlerinin Ebû Hanîfe tarafından öncelikli kabul edilmesi tabiidir.

Birden fazla sahâbî kavlinin bulunması durumunda, bu kavillerden birini -kendi ictihad prensiplerine göre- tercih ederdi[103].

Zebîdî'nin rivâyet ettiği şu görüş, Ebû Hanîfe'nin sahâbî kavlini kıyasa tercih ettiğini ortaya koymaktadır: "Biz bir meselede zaruret olmadığı müddetçe kıyasla amel etmeyiz. Bu da Allah'ın kitabı, Resulullah'ın sünneti veya sahâbîlerin fetvalarında aradığımızı bulamadığımız zaman olur"[104].

---

[99]Zebîdî bu zayıflığın, hafıza zayıflığından meydana gelen zayıflık olduğunu tasrih etmektedir. Bkz.. *Ukudu'l-Cevâhîr*, 6.

[100]İstihsânın mahiyeti üzerinde meydana gelen tartışmalar hakkında ileride bilgi verilecektir.

[101]Bağdâdî, II, 368. Bu manadaki sözler için Bkz. Zebîdî, 5.

[102]Zebîdî, 5.

[103]Serahsî, II, 313-314; Zebîdî, 5.

[104]Zebîdî, 5.

Mekkî de Ebû Hanîfe'nin, şöyle dediğini nakleder: "Bir hadîs geldiğinde ondan başkasını bulamazsak, onu alırız. Sahâbîden geldiği zaman -birden fazla sahâbî sözü varsa- tercih yaparız. Fakat görüş tâbiûndan geliyorsa, onu sorgularız"[105].

Ebû Hanîfe'nin sahâbî kavlini, delil olarak kabul ettiği genel nitelikli şer'î nasslara muhalif olmadığı müddetçe, kıyastan üstün tuttuğu açıkça anlaşılmaktadır. Ancak bir meselede tek bir sahâbî kavlinin bulunması durumunda Ebû Hanîfe'nin nasıl hareket ettiği, Hanefî usülcüleri arasında ihtilaf konusu olmuştur[106]. Ancak sahâbî kavli re'y ve kıyasla bilinemeyecek şer'î miktarlarla ilgili ise, Serahsî bu durumda sahâbî kavlinin alınması gerektiği konusunda Hanefî âlimleri arasında ittifak olduğunu söyler[107].

Esere uyma hususunda gösterdiği titizliği ifade bakımından İmam-ı Muhammed, Ebû Hanîfe'nin metoduyla ilgili şunları söyler: " ... Ebû Hanîfe kendisine bir mesele geldiği zaman, bize:" Bu konuda bildiğiniz bir eser var mı?" derdi. Biz ona eser rivâyet ettiğimizde o da, bize bildiklerini söyler; hangi görüşteki eserler çoksa, onu alırdı. Eser sayısı biri birine yakınsa -kıyası bozmadıkça- tercih yapardı. Eser onun kıyas anlayışına aykırı ise, istihsân yapardı"[108].

Ebû Hanîfe'nin tâbiûn kavlini hüccet kabul etmediği, onun: "Onlar adamsa, biz de adamız"[109] ve "... Eğer bir görüş tâbiûndan geliyorsa, onlara güçlük çıkarırız"[110] yani "onu sorgularız" gibi sözlerinden anlaşılmaktadır. Bununla beraber ictihadlarında "tâbiûn kavlinin hiç etkisi yoktur" denilemez. Yukarıda İmam-ı Muhammed'den gelen nakilde geçen "eser" kapsamına, tâbiûn kavli de dahil ise[111]; Ebû Hanîfe'nin tâbiûn kavline önem verdiği anlaşılır. "Onlara güçlük çıkarırız" sözünden de; "sahâbî kavli gibi kıyasın önüne geçirmez ve sorgulamadan almayız. Fakat tamamen göz ardı etmez, onların da ne dediğini araştırırız. Münasip olanı almak lazımdır" manası anlaşılmalıdır.

Şah Veliyullah'ın sözleriyle, mevzuya son verelim: "Aslında müctehid imamlar, mümkün olduğu müddetçe müsned ve mürsel hadîslerin tümüne yapışmışlardır. Sahâbî ve tâbiûn sözlerini de delil olarak kullanmışlardır. Onlara göre sahâbî ve tâbiûn sözleri,

---

[105]Mekkî, I, 71.
[106]Bkz. Serahsî, II, 105-106.
[107]Serahsî, II, 110.
[108]Mekkî, I, 85.
[109]Zebîdî, 5.
[110]Mekkî, I, 71.
[111]Çünkü "eser" sözüyle bazen sahâbî kavli yanında, tâbiûn kavli de kasd edilir.

büyük ihtimalle Hz. Peygamber(s.a.s)'den gelen sözlerdir. Fakat onlar bunun hadîs olduğunu söylememişlerdir"[112].

e) Fetva Vermedeki Cesareti

Daha önce Kûfe Mektebi'nin özelliklerinden bahsederken, bu özelliklerden birinin mesele vazetmekten ve problemlere cevap vermekten çekinmediklerini belirtmiştik[113]. Bu mektebin en yetkili temsilcisi olan Ebû Hanîfe, aynı hususu geliştirerek devam ettirmiştir.

Bu konuda araştırma yapan müellifler, Ebû Hanîfe'nin çok fetva vermekten dolayı çok yanıldığını, hadîsçilerin bu yüzden onu kınadıklarını belirtmektedirler[114]. Bizce bu tesbit indi görünmektedir. Hadîsçilerin Ebû Hanîfe'yi kınamaları, onların re'yle fetva vermeye karşı olan genel tavırlarıyla ilgilidir. Çok fetva verip, çok yanılmayla ilgili değildir.

Kaynaklarda, Ebû Hanîfe'nin çok fetva verdiği ile ilgili hâdiseler nakledilmektedir. Hasan bin Ziyad'ın, İmam Mâlik'e; Ebû Hanîfe'nin 60 000 (bir rivâyette 83 000) mesele çözdüğünü rivâyet ettiğini Mekkî yazmaktadır[115].

Sufyan bin Uyeyne: "Allah'a karşı Ebû Hanîfe'den daha cüretli kimse görmedim. Günün birinde Horasan'dan bir adam geldi. "Ya Ebû Hanîfe, sana yüz bin mesele getirdim, onları sana sormak istiyorum" dedi. Ebû Hanîfe de "bana onları getir" dedi. Siz bundan daha cüretlisini duydunuz mu?"[116] demektedir.

Ebû Mûti' isminde bir adam der ki: "Ebû Hanîfe'ye sormak üzere dört bin mesele hazırladım. Meseleleri alıp ona götürdüm. "Boş olduğum vakitte bunları bana sor" dedi. Ben de onu boş buldukça elimdeki meseleleri pey der pey sordum, bitirdim. Bana dedi ki: "Ya Ebû Mûti', bu meselelerin güzelliği ve dakikliği hoşuma gitti"[117].

Ebû Hanîfe hakkında iyi bir kanaate sahip olmayan Hatibu'l-Bağdâdî'nin rivâyetini ihtiyatla karşılamış olsak da, Mekkî'nin rivâyetleri onun fetva vermede büyük cesaret sahibi olduğunu göstermektedir. Zaman zaman görüş değiştirmesi de, bu cesaretin mahsulüdür[118].

---

[112]Şah Veliyullah, 14; Bkz., Serahsî, II, 108.
[113]Bkz. İlgili Paragraf. 29-31
[114]Merttürkmen, 21.
[115]Mekkî, I, 85.
[116]Bağdâdî , XIII, 394.
[117]Mekkî, I, 122.
[118]İbn Kuteybe, 51.

Ebû Hanîfe'nin talebelerinden Hafi bin Gays, Ebû Hanîfe'nin bir mesele hakkında bir günde beş çeşit görüş değiştirdiğini görünce, onun meclisini terketmiş ve hadîsçilere dönmüştür. Sonra onun düşünce tarzını anlamış olacak ki: "Ebû Hanîfe'nin sözü, kıldan incedir. Onu ancak cahiller ayıplar" demiştir[119].

Ebû Avâne: "Ebû Hanîfe'nin yanında iken hurma vey hurma salkımı çalanın durumu soruldu. Elinin kesilmesi gerektiğini söyledi. Ona: "Hz. Peygamber(s.a.s) meyve ve hurma salkımı çalmada el kesilmez buyurmuştur" hadîsini rivâyet ettim. "Bu bana ulaşmadı" dedi. "Öyleyse fetva verdiğin adamı geri çağır da, durumu kendisine bildir" dedim. Bana: "Bırak onu gitsin, deve kafileleri şimdi çoktan yola çıkmıştır bile" dedi[120].

Yukarıdaki rivâyetlerin bir kısmını ihtiyatla karşılamış olsak bile, bu rivâyetlerin toplamından Ebû Hanîfe'nin fetva vermede yüksek bir cesarete sahip olduğu söylenebilir. Onu bu cesarete iten faktörler, şunlar olabilir:

1- Ebû Hanîfe bu konuda hocalarını örnek almıştır. Bilindiği gibi Kûfe Mektebi'nin fıkıhtaki sahâbîden hocaları olan Hz. Ömer ve İbn Mesud, fetva vermede büyük cesaret sahibi idiler. Önlerine gelen meseleleri hata yaparız korlusuyla çözümsüz bırakmazlardı. Kûfe Mektebi'nin tâbiûndan meşhûr fakîhleri de bu iki meşhûr sahâbîye uymuşlardır. Ebû Hanîfe de hocalarına uyarak aynı geleneği devam ettirmiştir.

2-İkinci bir faktör, Ebû Hanîfe'nin fıkıh anlayışıdır. O, fıkhı insanların problemlerine hal çareleri üreten bir ilim olarak görmüştür. Bir meseleye uygun bir fetva vermek, onu çözümsüz bırakmaktan iyidir. Fetvadaki hata ihtimali, meseleyi tamamen çözümsüz bırakmaktan ehvendir.

3- Ebû Hanîfe'yi bu cesarete zorlayan bir faktör de, içerisinde yaşadığı toplumun sosyal ihtiyaçlarıdır. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı bölge, diğer İslâm memleketlerine göre kompleks ve kozmopolit bir sosyal yapıya sahipti. Binlerce problemin yaşandığı böyle bir ortamda, toplumun meselelerini çözmeye çalışan bir müctehid, Ebû Hanîfe kadar cesur olmadığı müddetçe bir çok problemi çözemezdi.

Kaldı ki Ebû Hanîfe verdiği fetvaların kıyamete kadar uygulanacak dinî hükümler olduğu kanaatinde değildir. Bu fetvalar, doğrusu bulununca değiştirilirdi[121].

---

[119]Bağdâdî, XIII, 425.
[120]İbn Kuteybe, 52-53.
[121]Merttürkmen, 21.

Yukarıdaki faktörler yanında onun sahip olduğu yüksek hukukî formasyon ve kendisine olan şahsî güveni de fetva vermedeki cesaretini artırmıştır.

5- Ebû Hanîfe'ye Yapılan İtirazlar

a- Hadîse Muhalefeti İddiası

Ebû Hanîfe'ye yapılan tenkidlerin başta geleni, onun sahih hadîslere muhalefet ettiği iddiasıdır. Bu iddiayı ileri sürenler, Ebû Hanîfe'nin terk ettiği bir çok hadîs saymaktadırlar.

Bunların başında, müctehid muhaddislerden İbn Ebî Şeybe gelmektedir. Bu zat "Musannaf" adlı hadîs kitabının son kısmında "Ebû Hanîfe'ye Reddiye" başlığı altında, Ebû Hanîfe'nin 125 ana fıkıh meselesinde sahih hadîslere açıkça muhalefet ettiğini söylemiştir[122].

Bu iddianın sahiplerinden biri de, tarihçi Hatîb Bağdâdî'dir. Bağdâdî, "Târih Bağdad" adlı meşhûr tarih kitabında, Ebû Hanîfe'yi anlatırken onun bir çok hadîse muhalefet ettiğini iddia etmekte ve bir çok örnekler vermektedir[123].

Buhârî de, "Sahîh"inin çeşitli yerlerinde: "bazı insanlar dediler ki" tabiriyle, Ebû Hanîfe'ye itiraz eder[124].

İbn Kuteybe, hocası İbn Rahaveyh'in yolunu izleyerek, "Te'vîlü'l-Muhtelifi'l-Hadîs" kitabında Ebû Hanîfe'nin muhalefet ettiği bazı hadîsler vermekte ve tenkidlerde bulunmaktadır[125]. Ayrıca İbn Hanbel, Veki' bin Cerrah, Süfyan-ı Sevrî, Evzâî, Süfyan bin Uyeyne gibi bir çok muhaddis ve âlimden, Ebû Hanîfe'nin hadîslere muhalefet ettiğine dair rivâyetler nakledilmektedir[126].

Ebû Hanîfe'nin muhalefet edip, kendisiyle amel etmediği iddia edilen bazı hadîsler, şunlardır:

İbn Ebî Şeybe'nin rivâyetine göre, İbn Abbas, Cabir ve İbn Ömer kanalıyla gelen ayrı ayrı rivâyetlerde Resulullah: "Kim ihram için izar bulamazsa, şalvar giysin. Terlik bulamazsa mes giysin" buyurmuştur.

---

[122]Bkz. İbn Ebî Şeybe, Abdullah bin Muhammed (V.H.235), *el-Musannaf*, I-VIII, Thk. ve Ta'lik. Said Muhammed el-Lahhâm, Beyrut, 1989, VIII, 363-433.
[123]Bkz. Bağdâdî, 387-390.
[124]Merttürkmen, 2, 68-70.
[125]İbn Kuteybe, 52-55.
[126]Bkz. Bağdâdî, XIII, 387-390; İbn Kuteybe, 52.

Ebû Hanîfe bu rivâyetleri kabul etmemiştir. Böyle bir kişi şalvar ve mes giyemez, giyerse kurban gerekir demiştir[127].

İbn Ebî Şeybe, Resulullah'ın atlıya üç, yayaya bir pay verdiğine dair değişik tariklerden gelen rivâyetler vermektedir. Ebû Hanîfe ise, ata bir, atlıya da bir hisse verilir demektedir. Yani süvariye iki, piyadeye bir hisse verilir der[128].

Bu rivâyetleri değerlendiren Kevserî, Ebû Hanîfe'nin bu konuda sahih kabul ettiği rivâyetler ile, Hz. Ömer'in sözüne dayandığını söylemektedir. Ebû Hanîfe, atlıya üç hisse verilmesi gerektiği şeklindeki rivâyetlerde ittifak olmadığını halbuki, süvariye bir, atına bir hisse verilmesi hususunda ittifak olduğunu nazar-ı itibara alarak: "Hayvanı mü'min üzerine tercih edemem" demiştir[129].

Hz. Peygamber(s.a.s) döneminde altı kölesi olan bir adam ölümüne bağlı olarak hepsini azad ettiği ve yine Hz. Peygamber(s.a.s)'in sefer esnasında hanımları arasında kura çektiği rivâyet edilmiştir. Ebû Hanîfe ise bu rivâyeti kabul etmemiş: "Kura kumardır" demiştir[130].

Ebû Hanîfe'nin kura ile ilgili hadîslerle niçin amel etmediği konusunda uzun bir münakaşa serdeden Kevserî, özetle şunları söyler: "Müslim altı kölenin azad edilmesi ile ilgili rivâyetleri iki lafızla vermiştir. Bu lafızlar, birbirini tutmamaktadır. Lafızlardan biri "ölümü anında azad etti", diğeri "... vasiyet etti" şeklindedir. Bu iki rivâyet birbirini tutmadığı için, tercih etme imkanı yoktur. Herhalde bundan dolayı Buhârî bu hadîsi almamıştır. Dolayısıyla bu hadîsleri alma imkanı yoktur" der[131].

Hz. Ali'nin tatbikatı ile ilgili olarak da, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber(s.a.s) döneminde davalı iki kadın arasında kura çektiğini, çocuğu kura isabet edene verdiği, fakat Hz. Ömer döneminde Hz. Ali'nin benzer bir olayda çocuğu her iki şahsa verdiğini ve her iki şahsa vâris kıldığını delil göstererek; kuranın neshedildiği iddiasında bulunmaktadır[132].

---

[127]İbn Ebî Şeybe, VIII, 362. Ebû Hanîfe'nin buna verdiği cevap için bkz. Kılıçer, 96.
[128]İbn Ebî Şeybe, VIII, 365; Bağdâdî, XIII, 390. Bu konuda geniş bilgi için bkz.. Şâfiî, *el-Umm*, I-VIII, Beyrut, Ty ., VIII, 342-344.
[129]Kevserî, *Nuket*, 15. İmam Ebû Yusuf da "Atlıya iki veya bir hisse verilmesi gerektiği ile ilgili hadîslerin sahîh olduğunu kabul edip, bunlarla amel etmiştir. O "Bu, hayvanı mümine tercih etmek değildir. Müminleri savaşa hazırlamaya teşvik etmek içindir" demiştir. Bkz., *Kitabu'l-Harac*, Ankara, 1982, (Trc.M. Ataullah Efendi), 100-101.
[130]İbn Ebî Şeybe, VIII, 365; Bağdâdî, XIII, 390.
[131]Kevserî, *Nuket*, 31.
[132]Kevserî, *a.g.e.*, 32. Şafii'nin kura ile ilgili ictihadı için bkz.*a.g.e.*, VIII, 3.

Zâhidü'l-Kevserî İbn Ebî Şeybe ve Bağdâdî'nin idddialarını cevaplandırmak üzere, iki ayrı eser yazmış, her bir iddiayı ayrı ayrı ele alarak cevaplar vermiştir.

İbn Ebî Şeybe'nin iddiaları ile ilgili, şu toplu mülahazada bulunmaktadır: "İbn Ebî Şeybe Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen görüşleri senedleri ile nakletmediği için, bunların bir kısmında mezhep kitaplarında nakledilenlere uymayan görüşleri Ebû Hanîfe'ye nisbet etme hatasına düşmüştür. Diğerlerine gelince, bu görüşlerin yarısı hadîsleri tercih sebebine dayanmaktadır. Hadîsleri tercih ise, ictihadî bir meseledir. Müctehid herhangi bir hadîsi bir yönüyle diğerine tercih ettiği zaman, hadîse muhalefet ettiği söylenemez" demektedir[133].

Ebû Hanîfe'nin hadîse muhalefet ettiği iddiasında bulunanlardan biri de, İbn Kuteybe'dir. O, İmam-ı Evzâî'nin, şöyle dediğini rivâyet eder: "Biz Ebû Hanîfe'yi re'yinden dolayı kınamıyoruz, hepimiz re'yi kulllanıyoruz. Fakat ona hadîs rivâyet edilirdi de, ona muhalefet ederdi"[134].

İbn Kuteybe'nin verdiği bazı meseleler, şunlardır:

Hanefîlere göre bir adam oturarak derin uykuya dalsa, onma abdest vâcip olmaz. Fakat aralarında fark olmadığı halde bayılanın abdestinin bozulacağında, icmâ etmişlerdir. Halbuki bayılanın abdestinin bozulacağına dair herhangi bir asıl (nass) yoktur. Buna mukabil uykuyla abdestin bozulacağına dair hadîsler vardır. Hz. Peygamber(s.a.s): "Göz mak'adın bağıdır. Göz uyuyunca bağ çözülür". buyurmuştur. Bir başka hadîste: "Kim uyursa abdest alsın"[135].

Ebû Hanîfe, rükû'a giderken ve kalkarken Hz. Peygamber(s.a.s)'in ellerini kaldırdığına dair hadîsi almamıştır[136]. Abdullah bin Mübarek, rükû'a iniş ve kalkışlarda ellerini kaldırdığında Ebû Hanîfe: " Ona ne oluyor ki her kalkıp inmede ellerini kaldırıyor. Uçmak mı istiyor?" derdi. Abdullah da cevap olarak: "Eğer iftitah tekbirinde uçmak istiyorsam, diğerinde de uçmak istiyorum demektir" şeklinde cevap verirdi. Bu cevap üzerine Ebû Hanîfe, susardı[137].

Süfyan bin Uyeyne der ki: "Allah'a karşı Ebû Hanîfe'den daha cüretlisini görmedim. Hz. Peygamber(s.a.s)'in hadîsini darb-ı mesellerle reddediyordu. Ona "alıcı ile satıcı ayrılmadıkları müddetçe muhayyerdirler" hadîsini rivâyet ettim. Bana: "Ya

---

[133]Kevserî, *a.g.e.*, 4-5.
[134]İbn Kuteybe, 52.
[135]İbn Kuteybe, 54.
[136]Hadîsler için bkz. Buhârî, *Ezan*, 82; Tirmizi, *Salat*, 71.
[137]İbn Kuteybe, 54; Kevserî, *Te'nib*, 122.

ikisi bir gemide, hapiste ya da yolculukta olurlarsa, nasıl ayrılacaklardır?" dedi[138]. Kevserî, Ebû Hanîfe'nin bu hadîsi reddetmediğini, karşıdakilerin hadîsi yanlış anlama tarzına karşı çıktığı manasında böyle geçtiğini, Ebû Hanîfe'nin hadîste geçen ayrılmayı "sözle ayrılma" olarak anladığını, yani müşteriden kabul beyânı çıkmadan satıcının "icap"tan vezgeçebileceği şeklinde anladığını tasrih eder"[139].

Ebû Hanîfe'nin "ayrılmadıkça alıcı ile satıcı muhayyerdir" hadîsine, bu bir beyittir; "Hacamat yapanın da yaptıranın da orucu bozulmuştur" hadîsi için, bu bir seci'dir; "Abdest imanın yarısıdır" hadîsini duyunca "iki kere abdest al, imanın kemale erer" dediği, rivâyet edilmektedir[140].

Ebû Hanîfe'nin itiraz serdetmesinin sebebi, şu olsa gerek: Bu hadîslerin lafzî hapılarında o gün için Araplarda hâkim olan söz söyleme sanatı ve seciyelerinin etkilerini müşahade etmiştir. Çünü bu lafızlarda şiir ve edebî sözlerdeki şâirâne yapı hâkimdir.

Bir başka mesele de, diyetle ilgilidir. Ebû Hanîfe'ye göre öldürülen bir kişinin velisi ya affeder, veya kısas ister. Diyet isteyemez. Halbuki ayet-i kerîmede: "Kim kardeşi tarafından affedilirse, o da iyiliğe uysun ve karşı tarafa ihsanda bulunsun. Bu Rabb'inizden bir hafifletme ve rahmettir"[141]. Yani: "Kim kanı affederse, diyeti kabul etsin" demektir. Tahfif ve rahmetten kasıt, diyet ile arasında tercih yapmada muhayyer bırakılmadır. Halbuki Benî İsrail'de böyle bir muhayyerlik yoktu. Benî İsrail'de veli ya affeder, ya da kısas talep ederdi[142].

Bir hadîste deHz. Peygamber(s.a.s): "Kim diyet aldıktan sonra öldürürse, onu affetmem" buyurmuştur. Halbuki Ebû Hanîfe, adam öldürülür, diyet alınmaz diyor. İbn Kuteybe: "Bu, hiç bir özrü olmayan, Kur'ân'a açık bir muhalefettir" der[143].

Beşir bin Sara'dan, şöyle bir rivâyet gelmektedir: "Bir gün Ebû Avâne'ye gittim. Ona dedim ki "Bana ulaştığına göre sende Ebû Hanîfe'nin tahric ettiği kitap varmış". Dedi ki: "İyi ki bana hatırlattın". Kalkıp sandıktan bir kitap çıkardı. Onu parça parça yırtıp attı. Ona seni bunu yapmaya zorlayan nedir? dedim. Şu cevabı verdi: "Bir gün Ebû Hanîfe'nin yanında oturuyordum. Sultanın bir elçisi alelacele geldi. Kıkırmızı kesilmişti. Ebû Hanîfe'yle bir mesele halletmek istiyorlardı. Ebû Hanîfe'ye dedi ki:

---

[138]İbn Kuteybe, 55; Bağdâdî, XIII, 389.
[139]Kevserî, *Nüket*, 70 -vd. , *Te'nib*, 120.
[140]Bağdâdî, XIII, 388; bkz. Kevserî, *Te'nib*, 118 -vd.
[141]İbn Kuteybe, 5.
[142]Şevkânî, VII, 7-vd.
[143]İbn Kuteybe, 55-56.

Sultan hurma salkımı çalanın cezasını soruyor". Ebû Hanîfe ona: "Eğer kıymeti on dirhemi aşarsa, elini kesin" şeklinde cevap verdi. Adam gittikten sonra ona Hz. Peygamber(s.a.s)'in: "Hurma ve hurma salkımı çalmada el kesme yoktur" hadîsini rivâyet ettim. O da: "Hüküm bir defa verilmiştir. Adam şimdi kesmiştir bile" dedi. "Böyle bir kimsenin benim yanımda hadîsi yoktur" dedi[144].

Bu rivâyeti değerlendiren Kevserî, senedinde Zehebî'nin, abartmalarından dolaayı kınadığı Amr bin Simak, her önüne gelene dil uzatan -ki ashâb-ı usûlî sitte bu şahsın rivâyetlerini almamaktadırlar- Recâ bin Sundî ve Cehmilikle itham edilen Beşir bin Sara olduğunu belirttikten sonra, Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî'nin Kitabu'l-Âsâr'da Ebû Hanîfe'nin ve Irak ehlinin Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. İbn Mesud gibi sahâbîlerden gelen rivâyetlere dayanarak, on dirhemden az olan mal çalmalarında el kesme olmadığına hükmettiklerini söylemektedir. Bununla birlikte Kitabu'l-Âsâr'da Ebû Hanîfe'nin (لا قطع فی ثمر و لا کثیر) hadîsiyle amel ettiği de rivâyet edilmektedir. Kısacası Kevserî, Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen bu olayın asılsız ve mezhebin aslına muhalif olduğunu söylemektedir[145].

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, açıkça hadîse muhalefetle itham edilmektedir. Bizce bu iddianın sahiplerinin kim olduğu ve konumları mesele açısından önemlidir. Şimdi iddia sahiplerinin bu yönüne de temas ederek, konunun münakaşasını vermek istiyoruz.

b- Bu İddianın Münakaşası

Ebû Hanîfe'nin sahih hadîslere muhalefet ettiği iddiası, oldukça ağır bir ithamdır. Fakat görüldüğü gibi bu ithamların önemli bir kısmı, aşırı eserciler ve mezhep taassubuna saplanmış kişilerden gelmiştir. Bunlardan İbn Kuteybe, Ebû Hanîfe'yi eleştirmede daha çok, hocası İshak bin Rahaveyh'in tesirindedir. Zira bu konuda naklettikleri, İbn Rahaveyh'in görüşleridir. İbn Rahaveyh ise, aşırı eserci idi. Re'y ehline karşı son derece şiddetli davranır, onları acımasızca tenkid ederdi[146]. Bununla birlikte İbn Kuteybe, meşhûr bir fakîh değildir. Onun asıl şöhreti, edebiyat sahasındadır. Kûfe ile Basra nahiv mekteplerinin arasını te'lif eden kişi olarak bilinir. Eserlerinin çoğu da lugat, edebiyat ve nahiv üzerinedir[147]. Böyle bir şahsın eleştirilerinde muhaddislerin te'sirinde kaldığından dolayı insaflı davranamadığını kabullenmek lazımdır.

---

[144]Bağdâdî, XIII, 391; Benzer bir rivâyet için bkz. İbn Kuteybe, 52-53.
[145]Kevserî, *Te'nib*, 134-135.
[146]İbn Kuteybe, 53 -vd.
[147]Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, "Hayatı ve Eserleri" bölümü, 5-8.

Hatîb Bağdâdî ise, tenkidlerinde çok daha ileri gitmiş, Ebû Hanîfe'yi sûikasd ile de ithan etmiştir. Fakat Bağdâdî'nin Ebû Hanîfe hakkında söyledikleri, hiç bir dönemde makbul karşılanmamıştır. Bu konuda müstakil bir araştırma yapan Zâhidü'l-Kevserî, Bağdâdî'nin iddialarını cevaplandırmıştır. Kevserî, kitabında Bağdâdî hakkında bir çok âlimin görüşlerini naklederken, İbn Cevzî'nin şöyle dediğini yazmaktadır: "Bağdâdî başta İbn Hanbel'in mezhebi üzerine idi. Bundan dolayı arkadaşlarımız ona yakın duruyorlardı. Sonradan onun bidate saptığını görünce, ona eziyet ettiler. Bunun üzerine Bağdâdî, Şafii mehebine intisap etti. Te'lifâtında taassup gösterdi. Onun iki husûsiyeti vardır: Biri, cahil muhaddislerin yaptığı gibi mecruh olmayanı cerhetmek, diğeri de mezhep taassubudur"[148]. Kevserî, Bağdâdî'nin özellikle Hanefî âlimleri hakkında müşevveş ifadeler kullandığını, nakillerinin hepsinin senedlerinin illetli ve zayıf olduğunu, bu nakillerde yer alan râvîlerin ya yalancılıkla ya sûi hıfz ya da hadîs uydurmakla itham edilen kimseler olduğunu söylemektedir[149].

Aslında Bağdâdî'nin bizzat Ebû Hanîfe hakkında naklettikleri, onun için en iyi cevaptır. Onun aynı âlimlerden birbirine zıd görüşler nakletmesi, bu konudaki çelişkilerini göstermektedir[150]. Özellikle Abdullah bin Mübarek ve Süfyen-ı Sevrî gibi Ebû Hanîfe'yi çokça seven ve sayan âlimlerden onun aleyhine nakillerde bulunması, rivâyetlerinin sıhhatine gölge düşürmüştür[151].

Şu bir gerçektir, ki Ebû Hanîfe daha hayattayken, onun aleyhine çok şeyler söylenmiştir[152]. Bundan dolayı onun hakkında her söyleneni ciddiyete almak, doğru değildir. Ebû Hanîfe'nin sahih hadîs kitaplarında yer alan bazı hadîsleri almadığı sabit olsa bile[153], onun sahih hadîslere kasden muhalefet ettiği iddia edilemez. Onun sahâbî kavlini dahi kıyasın önüne geçirdiği, bizzat kendisinden nakledildiğine göre[154]; bir hadîsi sahîh olarak kabul ettiği halde, ona muhalefet ettiği nasıl iddia edilebilir?

Yukarıdaki iddianın sahiplerinden biri de, meşhûr muhaddis Buhârî'dir. Buhârî, Sahîh'in yirmi iki yerinde: "bazı insanlar dediler ki" tabiriyle, Ebû Hanîfe'ye itiraz

---

[148]Kevserî, *Te'nib*, 18.
[149]Kevserî, *Te'nib*, 17.
[150]Bağdâdî, *Târih'inde*, XIII, 334 -vd. Ebû Hanîfe'yi öven sözler nakletmektedir. 398 vd. da onu yeren sözler nakletmektedir.
[151]Ebû Hanîfe'nin fıkhını ve ilmini öven sözler için bkz., Seymûrî, 71-83; Mekkî, 280 -vd. ; Bağdâdî, 398 -vd.
[152]Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 298.
[153]Bununla ilgili örnekler ileride gelecektir.
[154] Mekkî, 20; Zebîdî, 5.

etmektedir. O bununla Ebû Hanîfe'nin o konuda hadîse muhalefet ettiğini söylemeye çalışır[155].

Buhârî'nin de, İbn Kuteybe gibi Sahîh'ini hocası İbn Rahaveyh'in teşvikiyle yazdığı nakledilmektedir[156]. Bundan anlaşılıyor ki Buhârî kitabını insanları re'ycilerin fikhından kurtarıp, Hz. Peygamber(s.a.s)'in sünnetine yapışmaları için yazmıştır.

Görüldüğü gibi bu iddianın önemli bir bölümü, hadîsçilerin fakîhlere bakışındaki olumsuzluktan kaynaklanmaktadır. Halbuki daha önce Ebû Hanîfe'nin muasırlarının onun hakkında çok müsbet şeyler söylediği konusunda nakiller vermiştik. Abdullah İbn Mübarek'e: "Ashâb-ı re'y sünnet düşmanlarıdır" hadîsinden kasıt, Ebû Hanîfe ve benzerleri midir? denildiğinde, İbn Mübarek: "Sübhanallah. O amelinin sünnete uygun olması için bütün gayretini safederdi. Hiç bir şeyde sünnetten ayrılmazdı. Nasıl sünnetin düşmanlarından olur?"[157] şeklinde cevap vermiştir.

İmam-ı Mâlik, İmâm-ı Şâfiî, hatta İbn Hanbel'den Ebû Hanîfe'nin hadîse muhalefet ettiğine dair herhangi bir şeyin gelmemiş olması, bu açıdan önemlidir. Halbuki bu müctehidler, re'yinden dolayı Ebû Hanîfe'yi eleştirmişlerdir[158]. Bundan da Ebû Hanîfe'nin hadîse muhalefet ettiği sanıldığı durumların, meselenin ictihadî ve fikhî boyutuyla alakalı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durumun farkında olan fakîhler, böyle bir iddiada bulunmamışlardır. Ancak muhaddisler, meseleyi muhalefet olarak değerlendirmişlerdir[159].

c- Ebû Hanîfe'nin Hadîs Bilgisinin Zayıf Olduğu İddiası

Araştırmacılar hadîsin asıl vatanının Hicaz bölgesi olması hasebiyle, Kûfe'den daha şanslı olduğuna dikkat çekmişlerdir[160]. Bu gerçeğe binaen Medine'nin hadîs kültürü açısından Kûfe'den bir kaç adım ileride olması, tabiidir. Bu durum Kûfe âlimlerinin hadîs bilgilerinin zayıf olduğu neticesini tevlid etmez. Çünkü Kûfe'de hadîsteki otoriteleri tartışılmayan Süfyan-ı Sevrî, Süfyan bin Uyeyne, Abdullah bin Mübarek gibi zatlar yetişmiştir.

Böyle bir ortamda yetişen Ebû Hanîfe'nin hadîs bilgisinin zayıf olduğu, bazı âlimlerce iddia edilmiştir. Ebû Hanîfe'nin hadîse muhalefet ettiği iddiasını ileri süren

---

[155]Merttürkmen, 2. Bu itirazlar için bkz. Merttürkmen, 68-70.
[156]Bağdâdî, II, 8.
[157]A.Aziz el-Buhârî, I, 18.
[158]Bununla ilgili bilgi, ileride gelecektir.
[159]Kevserî'nin Ebû Hanfie'nin hadîs kabul şartları ve hadîs almama sebepleriyle ilgili görüşünü toplu olarak Ebû Hanîfe'ye ayrılan bölümün sonunda vereceğiz.
[160]Ebû Zehra, 123-124; Yûsuf Mûsa, 197; Karaman, 107.

Bağdâdî, bu iddianın da başını çekmektedir. Bağdâdî'nin bu konuda naklettiklerinin bir kaçı şöyledir:

Müslim bin Haccac, şöyle demiştir: "Ebû Hanîfe re'y sahibidir. Fakat müzdarîbü'l-Hadîstir. Onun sahih hadîs bilgisi çok değildir". Ahmed bin Şuayb en-Nehâî de: "Ebû Hanîfe hadîste kuvvetli değildir" der[161].

Abdullah bin Mübarek: "Zührî'nin tek bir hadîsi bana Ebû Hanîfe'nin bütün sözlerinden daha sevimlidir". Diğer bir sözünde de: "Ebû Hanîfe hadîste yetim idi" dediği, rivâyet edilmektedir[162].

Abdullah bin Ahmed de babasının: "Ebû Hanîfe'nin hadîsi zayıftır, re'yi de zayıftır" dediğini rivâyet eder[163].

Ebû Hanîfe hakkında Bağdâdî'nin naklettiklerini tek tek cevaplayan Kevserî'nin kitabında, yukarıdaki nakillerle ilgili her hangi bir tenkide rastlayamadık. Bu konuda son derece titiz olan Kevserî'nin susması, ilimde doğruluğu ve otoritesi kabul edilmiş bazı âlimlerin de Ebû Hanîfe'nin hadîs bilgisinin zayıf olduğunu iddia ettikleri ihtimalini kuvvetlendirmiştir. Ancak bu durumu hadîsçilerin re'ycilere karşı takındıkları olumsuz tavrın bir neticesi olarak görmek de mümkündür. Çünkü hadîsçiler genelde bütün re'ycileri hadîsi bilmeyen ve keyfî arzularına göre fetva veren kişiler olarak görmektedirler. Bundan Ebû Hanîfe de, nasibini almıştır[164].

Ebû Hanîfe'nin hadîs bilgisi ile ilgili İbn Haldun, şöyle diyor: "Söylendiğine göre Ebû Hanîfe'nin rivâyet ettiği hadîsler, 17 tanedir... Bazı kindar kimseler, hadîs bilgisi az olduğu için rivâyeti de az olmuştur demişlerse de, büyük imamlar hakkındaki bu tür kanaatler doğru değildir. Onun rivâyetinin az oluşu hadîs kabul şartlarını sıkıya bağladığındandır. Yoksa kendisi hadîs ilminde büyük müctehidlerdendir"[165].

Görüldüğü gibi İbn Haldun'un iyi niyetiyle böyle iddiayı kabullenmesi, gerçekten abes kaçmıştır. Bir insan hem müctehid olacak, hem de sadece 17 hadîs rivâyet edecek. Bu büyük bir çelişkidir.

---

[161]Bağdâdî, XIII, 421.
[162]Bağdâdî, XIII, 414, 415.
[163]Bağdâdî, 418.
[164]Merttürkmen, Buhârî'nin iman ile ameli ayıranlardan hadîs rivâyet ettiği için Ebû Hanîfe'den de rivâyet etmediğini söylemektedir. O bunu adalet sıfatına aykırı görmektedir, 37.
[165]İbn Haldun, II, 480, Ebû Hanîfe'nin az hadîs rivâyet ettiğine dair Serahsî'den de söz nakletmiştir. O da bu durumu Ebû Hanîfe'nin tahammül şartlarının sıkılığına bağlamaktadır. Fakat belli sayı vermemektedir. A. Aziz el-Buhârî, II, 718.

Ebû Hanîfe'nin hadîs bilgisinin kuvvetli olduğu ile ilgili bir çok âlimin kanaati kitaplarda nakledilmektedir.

Hasan bin Ziyad, Ebû Hanîfe'nin ikibini Hammad'dan, ikibini de başka meşayihden olmak üzere, dörtbin hadîs rivâyet ettiğini söyler[166]. Yine Ebû Hanîfe'den: "yanımda sandıklar dolusu hadîs vardı. Ondan ancak faydalanabileceğim çok az kısmını çıkardım" dediği rivâyet olunmaktadır[167].

Ebû Yusuf der ki: "Her ne zaman hadîse meyl ettim ise, Ebû Hanîfe'nin o hadîsi benden daha iyi bildiğini gördüm"[168].

Yahya bin Mâin'e sordular: "Şâfiî, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'dan hangisinin hadîsi size daha sevimlidir". Dedi ki: "Şâfiî'nin hadîsini sevmem. Ebû Hanîfe'ye gelince adil (salih) bir topluluk ondan hadîs rivâyet etmiştir. Ebû Yusuf ise, asla yalancılardan değildi ve sadûk idi" şeklinde cevap verdi[169].

Yine Ebû Hanîfe'nin yalancı olduğunu söyleyen birine İbn Mâin: "Ebû Hanîfe bundan uzaktır. O sadûk idi" demiştir[170].

Bağdâdî, Abdullah bin Mübarek, Veki' bin Cerrah, Yezid bin Harun, Yakup bin Yusuf, Muhammed bin Hasan gibi çok sayıda hadîs ve fıkıh âliminin ondan hadîs rivâyet ettiğini nakletmektedir[171].

Anlaşılıyor ki Ebû Hanîfe'nin hadîs bilgisi konusunda müsbet kanaat sahibi olan âlimler, az değildir. Ebû Hanîfe aleyhinde konuşanların olumsuz tavırlarının, ona duyulan hasetten kaynaklandığını ileri sürenler de vardır[172].

Abdullah bin Davud, şöyle demiştir: "Şu iki kişi dışında kimse, Ebû Hanîfe aleyhinde konuşmaz. Bunlar ya onun ilmine hased eden kişilerdir, ya da onun ilminden haberi olmayan, onun taşıdığı ilmi bilmeyen cahil kişilerdir"[173].

Ebû Hanîfe hakkında araştırma yapanlar, ekseriyetle onun hadîsinin zayıf olduğu ihtimalini kabul etmiyorlar. Onlar Ebû Hanîfe'nin hadîste zayıf gibi görünmesinin sebebini, onun hadîs kabul şartlarındaki sıkılığına bağlıyorlar. Serahsî'nin görüşü de

---

[166]Mekkî, 85.
[167]Mekkî, 85; A.Aziz el Buhârî, I, 18.
[168]Seymûrî, 11.
[169]Seymûrî, 80; Bağdâdî, XIII, 419.
[170]Bağdâdî, a.y.
[171]Bağdâdî, XIII, 324.
[172]Bkz. Seymûrî, 553-56.
[173]Seymûrî, 54.

budur[174]. Kevserî kurbanlık develerin işaretlenmesi ile ilgili hadîsin Ebû Hanîfe'ye ulaşmadığı iddiasına tepki göstermekte: "Bir müctehid için ona hadîs ulaşmadı veya kabul edemeyeceği bir yolla ulaştı demek, ihtimallerin en uzağıdır" der[175].

Ebû Zehra da bu ihtimali kabul etmemekte, onun bazı hadîsleri almamasını Irak fikhının husûsiyetlerine bağlamaktadır. Ona göre Ebû Hanîfe, mirasçısı olduğu hocaların ilmine itimad etmekteydi. Onların fetvalarına uymayan hadîsleri almada bunun tesiri vardı. İkinci bir sebep, Irak'ın karışık sosyal konumu idi. Bütün bidat ehli aşağı yukarı bu bölgedeydi. Dolayısıyla bunlar kendi sapık iddialarını ispat için bir çok hadîs uydurmuşlardı. Bu durum, hadîs almada zaten son derece ihtiyatlı davranan Ebû Hanîfe'nin titizliğini artırmıştır. Üçüncü bir sebep olarak, Irak fakîhlerinin Kur'an'a verdiği önemi göstermektedir[176].

Kılıçer de, re'y taraftarları ile ilgili yazdığı kitapta Ebû Hanîfe'nin almadığı hadîslerin hepsinde amel etmemeyi gerektiren gerekçeler olduğunu savunur. Konuyla ilgili Kevserî'nin izahlarını kendine destek yapmakta, o da bu durumu Ebû Hanîfe'nin hadîs ilmi hakkında uyguladığı bazı usûl ve kaidelerden kaynaklandığını söylemektedir[177].

Bu görüşlere ek olarak, Ebû Hanîfe'nin amel etmediği hadîslerin önemli bir kısmının ona kabul edebileceği bir şekilde ulaşmadığını öne sürenler de vardır. Bu konuda Beyhâkî, şöyle demektedir: "Bu muhalefet, Ebû Hanîfe'nin sünnetin henüz bütün bölgelerde yaygınlaşmadığı Hz.Peygamber'e yakın bir zamanda olduğundan ve sünnetin ihtilaflı meselelerle bütününün veya önemli bir kısmının ona kabul edebileceği bir şekilde ulaşmadığından onlarla amel etmemiştir. Fakat sünnet onlara ulaşınca, ona dönmeleri vâcib oldu. Artık sünneti terketmede bir özürleri kalmadı. Bundan dolayı Ebû Yusuf ve Muhammed çeşitli meselelerde sünnete rücû' etmişlerdir. Vâkıf meselesi, tekbirü'l-ideyn meselesi, hubûbat ve meyve zekatında nisâbın kabul edilmesi meselesi ile ata verilecek pay konusunda, sünnete rücû' etmişlerdir[178].

Merttürkmen de yaptığı araştırmada, aynı kanaate varmıştır. Ek olarak Hanefîlerin, hadîslere aykırı olan bazı görüşlerinde ısrar ettiğini söylemektedir[179].

Bir neticeye varabilmek için, Ebû Hanîfe'nin terkettiği bazı hadîsleri verelim:

---

[174]A.Aziz el-Buhârî, II, 718; İbn Haldun, II, 481.
[175]Kevserî, *Nuket*, 26.
[176]Ebû Zehra, 321-326'dan özetlenmiştir.
[177]Kılıçer, 68-74.
[178]Beyhakî, I, 72.
[179]Merttürkmen, 1; Bkz. Ebû Zehra, *a.g.e.*, 122. 127.

Ebû Hanîfe varid olan hadîslerin aksine, vakfı dinî bir muamele olarak görmekteydi. Bu açıdan vakfedilen malın mülkiyetini, vakfedene ait sayıyor ve vakfedenin malını istediği zaman geri alabileceğini kabul ediyordu[180].

Talebesi Ebû Yusuf da bu görüşteydi. Fakat Halife Harun Reşid ile hacca gittiği zaman, hem orada ashâb-ı kirâmın yapmış olduğu vakıfları görmüş, hem de İsmail bin Aliyye ona, Hz. Ömer'in vakıfla ilgili hadîsini rivâyet etmiştir. Bunun üzerine: "Buna muhalefet edilemez. Eğer bu Ebû Hanîfe'ye ulaşsaydı, onunla amle eder, ona muhalefet etmezdi" deyip, eski görüşünden vazgeçmiştir[181].

Bu hadîsin Ebû Hanîfe'ye ulaşmadığını, Kevserî de kabul etmektedir. Bu aynı zamanda, yukarıdaki iddiasını nakzeder mahiyettedir.

Bir diğer misal de, daha önce naklettiğimiz hurma veya hurma salkımı çalanın elinin kesilip kesilmeyeceği şeklinde ki soruya, Ebû Hanîfe'nin verdiği cevaptı. Ebû Hanîfe: "Eğer kıymeti on dirhemi aşarsa, elini kesin" şeklinde cevap vermişti. Ebû Avâne ona hurma ve hurma salkımı çalmada el kesmenin olmayacağı şeklindeki hadîsi rivâyet edince, İbn Kuteybe'nin nakline göre Ebû Hanîfe: "Bu, bana ulaşmadı" şeklinde cevap vermiştir[182].

Şayet bu iki rivâyet doğru ise, çok cüz'î de olsa bazı rivâyetlerin Ebû Hanîfe'ye ulaşmadığı veya muhalif fetva verdikten sonra ulaştığı, uzak bir ihtimal olarak düşünülebilir.

Ebû Hanîfe, istiska namazı hakkındaki görüşünde de sahîh hadîsleri almamıştır. O: "İstiska namazı, yoktur. Elbiseler de ters giyilmez" diyor[183]. Hz. Peygamber(s.a.s)'in istiska namazı kıldığı, hemen tüm sahîh hadîs kitaplarında mevcuttur[184].

---

[180]Serahsî, *Kitabü'l-Mebsût*, İstanbul. 1983, XII, 28.

[181]Kevserî, *Nuket*, 41. Hocam Beşir Gözübenli derslerinde, yaptığı araştırmada Ebû Hanîfe'nin vakıfla ilgili hadîsi gördüğü kanaatine vardığını fakat, hadîsi başka sebeplerden dolayı almadığını söylemektedir.

[182]İbn Kuteybe, 52-53. Hadîsin geçtiği yerler için bkz. Ebû Dâvud, *Hudûd*, 13; Tirmizi, *Hudûd*, 19; Nesâî, *Sarık*, 13; İbn Mâce, *Hudûd*, 27; Muvatta', *Hudûd*, 32; İbn Hanbel, *Müsned*, 3/463, 464, 4/140, 142. Kevserî'nin Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen bu fetvanın asılsız olduğu ile ilgili görüşünü, daha önce naklettik. Fakat Ebû Hanîfe'nin önceki görüşünden kendisine bu hadîs rivâyet edildikten sonra vazgeçtiği de düşünülebilir.

[183]Tirmizi, *Cuma*, 42.

[184]Bkz. Buhârî, *İstiska*, 1-15; Müslim, *İstiska*, 2-4; Tirmizi, *İstiska*, 42; Ebû Dâvud, *İstiska*, 275; Nesâî, *İstiska*, 5.

Burada Tirmizi: "Ebû Hanîfe sünnete muhalefet etti" demektedir[185]. Ebû Hanîfe'nin iki talebesinin bu hadîslerle amel etmesi, onun en azından bu hadîsleri kabul edebileceği şeklinde muttali olmadığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Sahîh hadîs kitaplarında yer aldığı halde amel etmediği bazı meseleler, şunlardır: Kura meselesi[186], hibeden dönülüp dönülemeyeceği meselesi[187], annenin zebhinin cenin için kâfî gelip gelmeyeceği meselesi[188], hacr meselesi[189], bunlardandır.

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, sonradan sahîhliği tescil edilmiş ve bir çok sahîh hadîs kitabında yer almış bir çok hadîsle amel etmemiştir. Acaba bu durum muhaddislerin iddia ettiği gibi onun hadîse muhalefeti veya hadîs bilgisinin zayıflığı ile alakası var mıdır? Hanefî âlimleri bu durumun Ebû Hanîfe'nin hadîse muhalefeti veya hadîs bilgisinin zayıflığı ile ilgisi olmadığını, aksine bunun tamamen Ebû Hanîfe'nin hadîs alma metodu ile alakalı olduğunu savunurlar[190].

Bu konuda önemli bir araştırma yapan Kevserî, daha önceki âlimlerin Ebû Hanîfe'nin haber-i âhâdla amel etmemesini gerektiren tam onbir tane sebep tesbit edildiğini nakleder. Kevserî bu şartların hepsinin, Ebû Hanîfe'nin ileri sürdüğü şartlar olmadığını, bazılarının İsa bin Eban ve Kerhî gibi sonraki bazı Hanefî âlimleri tarafından ileri sürüldüğünü söyler[191].

Kevserî, Ebû Hanîfe'nin hadîsi terketme sebepleri arasında, şunları sayar: Hadîse muttali olmaması, haberin kitabın umûmuna, zahirine ve meşhûr habere muhalif olması, râvînin rivâyet ettiği hadîse muhalif hareket etmesi, haberin umûmü'l-belvâda varid olması, haberin kıyasla desteklenen başka bir habere muhalif olması, haberin selefî sâlihîn tarafından ta'n edilmiş olması, üzerinde ittifak edilen (mucteme'un aleyh) genel şer'î usûle aykırı olması[192], Kur'an'ın ve meşhûr haberin hass ifadelerini tahsis etmesi[193] gibi sebeplerden dolayı Ebû Hanîfe, âhâd haberle amel etmemiştir.

Kevserî, konuyla ilgili olarak şunları söyler: "Ebû Hanîfe, hadîse muhalif gibi görüşlerinin yarısında başka hadîsleri tercih etmiştir. Hadîsçileri tercih meselesi ictihadî

---

[185]Tirmizi, *Cuma*, 42.
[186]Buhârî, *Nikah*, 97; Müslim, *Eyman*, 56; Nesâî, *Talak*, 50.
[187]Buhârî, *Hibe*, 37.
[188]Buhârî, *Husûmât*, 2.
[189]Tirmizi, *Sayd*, 10; Ebû Dâvud, *Edâhî*, 17; Mâce, *Zebaih*, 15; Şâfiî, *el-Umm*, II, 233.
[190]Bkz., Kevserî, *Nuket*, 26.
[191]Bkz., Kevserî, *a.g.e.*, 262, 264.
[192]Bu şartların tafsilatı, dayandırıldığı gerekçeler ve örnekleri için bkz. Kevserî, *Nuket*, 260-266. Haber-i âhâdın kabul şartları ve nasslar karşısındaki durumu ayrıca tezin son bölümünde incelenmiştir.
[193]Kevserî, *Nuket*, 5 -vd.

bir meseledir. Müctehid bir yönüyle bir hadîsi diğerine tercih ettiği zaman hadîse muhalefet ettiği söylenemez... Diğer bir durum ise, Ebû Hanîfe'nin fıkhî anlayışından kaynaklanmaktadır..."[194].

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden sonra Ebû Hanîfe'nin hadîse muhalefeti ve hadîs bilgisi ile ilgili olarak, şunlar söylenebilir:

Ebû Hanîfe'nin sahîh olarak vârid olmuş bazı hadîslerle amel etmemesi, bu hadîslerin ona ulaşmadığını göstermediği, buna dayanarak onun hadîs bilgisinin zayıf olduğunu iddia etmek de mümkün değildir.

Nitekim haccda izar yerine şalvar giyilebileceği ile ilgili hadîs, musarrât hadîsi, kurbanlık develerin işaretlenmesi, kura ile ilgili hadîsler ve meclis muhayyerliği ile ilgili bir çok hadîsin Ebû Hanîfe'ye ulaştığı sabit olduğu halde; o, bu hadîslerle amel etmemiş ve çeşitli gerekçeler göstermiştir[195].

Bundan da anlaşılıyor ki, Ebû Hanîfe'nin bazı hadîsleri terk etmesinin en önemli sebebi; Kevserî'nin de belirttiği gibi, onun hadîs alma metodundan kaynaklanmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin hadîs bilgisine gelince, araştırmacılar Ebû Hanîfe'nin hadîs ilminde meşhûr muhaddisler kadar muttassıs olmamakla beraber -bu durum bir çok müctehid için geçerlidir-, ictihad şûrasında bu mevzuda yardımcı olan hadîs hafızlarının olduğunu söylemişlerdir[196].

Bununla beraber, Ebû Hanîfe'nin bazı haber-i âhâdlarla amel etmemesini sadece hadîs alma metodu ve ictihad usûlünün dar maddî kalıplarına hapsetmeye çalışmak, bir müctehid hakkında bizi yanılgılara ve çelişkilere götürebilir. Bundan dolayı Beyhâkî, Ebû Zehra ve Kevserî'nin gösterdiği sebeplerle beraber, Ebû Hanîfe'nin hadîs alma metodunda, şu faktörlerin de rol oynadığını düşünmekteyiz.

1- Ebû Hanîfe döneminde, fiilî sünnet henüz kuvvetli bir şekilde tatbik ediliyordu. Hadîs tedvin çalışmaları da henüz bâkir olduğu için, Ebû Hanîfe seleflerinin metodunu izleyerek, fakîhlerin tatbikatında yer almayan hadîslerle amel etmemiştir. Aslında bu özellik, bu devirdeki diğer fıkıh ekollerinin de özelliğidir. İmam-ı Mâlik'in Medine halkının tatbikatında olmadığı için reddetttiği "meclis muhayyerliği" ile ilgili hadîsi, Ebû Hanîfe daha değişik bir gerekçe ile reddetmiştir.

---

[194]Kevserî, *a.g.e.*, 5 -vd.
[195]Bkz. Kevserî, *a.g.e.*, 26, 37, 42-43, 56, 90.
[196]Kevserî, *Te'nib*, 152; Karaman, *Hukuk Tarihi*, 192.

2- Daha önce de belirttiğimiz gibi bu dönem fakîhlerinin fıkıh anlayışında belde ve üstad faktörü, oldukça önemlidir. Her beldenin fakîhleri kendi üstadlarının fıkıhlarına ve kendi muhitlerindeki hadîslere daha fazla önem vermişlerdir. Nasıl ki, İmam-ı Mâlik kendi beldesinde kabul görmediği için "köpeğin yaladığı kabla" ilgili hadîsi almamışsa, Ebû Hanîfe de kendi beldesinde kabul görmemiş olan "bir yemin, bir şahidle hükmetme" hadîsini almamıştır. Bu gerçeğe işareten Seymûrî: "Ebû Hanîfe kendi beldesinin hadîsini ve fıkhını çok iyi bilirdi. Kendi beldesinin fıkhını almada da ısrarlıydı" der[197].

3- Ebû Hanîfe ve çağdaşları, kendilerinden sonraki fakîhlere nisbetle Hz. Peygamber(s.a.s) ve ashâb-ı kirâmın asrına daha yakın oldukları için, bu açıdan bir avantaja sahiptiler. Onlar büyük tâbiînlerden bir çoğunu görmüş, onların bir hadîsi alırken nelere dikkat ettiklerine muttali olmışlardır. İşte Ebû Hanîfe ve çağdaşları da zahiren sahîh görünse bile seleflerinin gerekçelerine benzer kriterlere dayanarak, kendi usûllerine uymayan hadîsleri metin yönünden kusurlu sayıp, onlarla amel etmemişlerdir[198].

4- Yukarıda saydığımız sebepler yanında bazen bir müctehid için bir hadîsin terkedilmesini gerektiren fakat, başkası tarafından fark edilmeyen çok haklı ictihadî sebeplerin bulunabileceğini unutmamak gerekir. Hiç şüphesiz mutlak ictihad sınırlama kabul etmez. Bir müctehidi ne kadar sağlam olursa olsun, sonradan konmuş temel hukûkî prensipler ve usûl kaideleri ile bağımlı kabul etmek gibi bir yaklaşım, ictihad hürriyetinin bağımsızlığı ile bağdaşmayan bir yanlışlıktır.

d- Ebû Hanîfe'nin Re'yle Fetva Vermesi

Muhaliflerinin Ebû Hanîfe'ye en çok itiraz ettikeri noktalardan biri de, re'yle fetva vermesidir[199]. Bu itiraz Ebû Hanîfe'ye yöneltilen "hadîse muhalefet" ve "hadîste zayıf olma" iddialarıyla alakalıdır. Bu iki başlık altında söylediklerimiz, bu başlık için de geçerlidir. Ancak Ebû Hanîfe'nin bazı hadîsleri bildiği halde onlarla amel etmemesi, onun re'y fıkhına verdiği önemden ve re'ydeki maharetinden kaynaklanmaktadır. Bazı hadîsleri almamada serdettiği gerekçede bu, açıkça anlaşılmaktadır. "Alıcı ve satıcı ayrılmadıkları müddetçe muhayyerdirler"[200] hadîsi kendisine rivâyet edilince: "Ya eğer

---

[197]Seymûrî, 11.
[198]Hanefîlerin metin tenkidi (manevî ınkıta') ile ilgili olarak, bkz. Apaydın, Yunus. *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, s.8, Kayseri, 1992, 159-193.
[199]Kılıçer, 69.
[200]Buhârî, *Buyu'*, 43-46.

ikisi bir gemide iseler, nasıl ayrılacaklardır?"[201] şeklinde cevap vermiştir[202]. Sanki o burada hadîsi şeriatın gözettiği genel amaçlara aykırı bulduğu için kabul etmemiştir. Çünkü iki kişi fizikî olarak ayrılamıyorsa, şeriatın onları yaptıkları akitte sürekli şekilde muhayyer bırakarak sıkıntıya sokması, İslâm'ın gözettiği kolaylık prensibiyle aykırıdır.

Ebû Hanîfe'nin müzaraayı kabul etmemesinde de maslahâta dayalı bir gerekçe ileri sürdüğünü görüyoruz. Buna göre Ebû Hanîfe, bir yerin ve ağaçların belli bir oran karşılığında kiraya verilmesini bâtıl görmektedir. Ona göre bunlar meçhul bir şey karşılığında îcâreye verilmiş olur. Baksanıza eğer bu kiraya verilen ağaç veya topraktan bir şey çıkmazsa, onun ameli ücretsiz kalmış olur" der[203].

Ebû Hanîfe "musarrât" hadîsi[204] konusunda da benzer bir gerekçe ileri sürmüştür. Ona göre bu hadîs: "Bir zarar, kendi misliyle veya kıymetiyle tazmin edilir"[205] genel kaidesine, aykırıdır.

Hacr ile ilgili hadîsleri[206] de, İslâm'ın insan hürriyetine verdiği öneme aykırı bulduğu için, kabul etmemiştir. Ona göre bir insanı tâsârruflarından alıkoymakla meydana getirdiğimiz zarar, bazı malların ölçüsüzce harcanmasıyla meydana gelen zarardan daha büyüktür. Büyük zarar, küçük zarara tercih edilemez.

Görülüyor ki Ebû Hanîfe, nassların ruhundan ve İslâm'ın gözettiği maslahâtlardan bir takim genel kaideler elde etmekte, sonra da bunları bazı hadîslerin kabulünde kriter olarak kullanmaktadır. Re'y fıkhının bariz özelliklerinden biri olan bu yöntem, aslında fıkhın bir takım asılsız rivâyetlerden korunması için düşünülmüştür. İşte Ebû Hanîfe'nin bu yöntemi eserciler tarafından kabul görmemiş, bundan dolayı o, hadîsi bırakıp re'yle fetva vermekle itham edilmiştir.

Kitapların naklettiğine göre İmam-ı Mâik, Süfyan-ı Sevrî, Ahmed bin Hanbel, İmam-ı Şâfiî gibi bir çok âlim, Ebû Hanîfe'nin re'yle fetva vermesini hoş karşılamamış, re'yle fetva vermeye karşı olduklarını çeşitli şekillerde ifade etmişlerdir[207].

---

[201]Bağdâdî, XIII, 389 -vd. Aynı hadîsi İmam-ı Mâlik de başka gerekçelerle reddediyor.
[202]Kevserî, "Hadîsin senedinde İbrahim bin Beşşar er-Remedî isminde duymadığı hadîsleri yazan biri vardır" der. Ebû Hanîfe'nin hadîsi bundan dolayı almamış olabileceğini ima eder. *Te'nib*, 120. Fakat daha önceki Hanefî âlimlerinin hadîsteki ayrılmayı, "sözle ayrılma" olarak te'vil etmeleri, Kevserî'nin gerekçesinin zayıf olduğunu göstermektedir. Bkz., A.Aziz el-Buhârî, III, 785.
[203]Şâfiî, *el-Umm*, VII, 111. İlgili hadîsler için bkz. a.y.
[204]Hadîsin kaynakları için bkz. Müslim, *Buyu'*, 11., Ebû Dâvud, *Buyu'*, 46.
[205]Bu kaide, "el-Harâcü bi'd-Dımân" hadîsine dayanmaktadır. Bkz. Ebû Dâvud, *Buyu'*, 71; Tirmizi, *Buyu'*, 53.
[206]Bkz. Buhârî, *Husûmât*, 2; *Buyu'*, 48; Müslim, *Buyu'*, 48.
[207]Bu âlimlerin re'y aleyhinde söyledikleri ile ilgili bkz. İbn Abdilberr, II, 147; Bağdâdî, XIII, 394, 448.

Esasen Ebû Hanîfe de, re'yle fetva verdiğini gizlememiştir. Ondan rivâyet edilen şu söz, onun re'ye bakışını da ortaya koymaktadır: "Bu bizim sözümüz re'ydir. Bu, yapabildiğimizin en iyisidir. Kim bizim bu sözümüzden daha iyisini getirirse, o doğrulukta bizimkinden daha evlâdır"[208]. Ancak Ebû Hanîfe'nin bu sözü, onun bâtıl kıyasın aleyhinde söylediği sözlerle[209] beraber düşünüldüğünde, onun bâtıl re'ye şiddetle karşı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Şu halde Ebû Hanîfe kendi re'yini tartışmasız bir şey olarak görmediği gibi, her türlü re'yi de mübah görmemektedir. Aslında aynı anlayışın benzeri, diğer âlimlerde de vardır. İmam-ı Mâlik bir beşer olduğunu, ictihadlarında isabet edebileceği gibi hata da edebileceğini söylemiştir[210].

İbn Abdilberr, bütün karşı çıkmalara rağmen, İbn Sirin, Şâ'bî, Ahmet bin Hanbel'in dahi re'yi kullandıklarını, aslında onların da karşı çıktıkları re'yin, herhangi bir asla dayanmayan re'y olduğunu söyler[211].

Evzâî'nin: "Biz Ebû Hanîfe'yi re'yinden dolayı kınamıyoruz. Hepimiz re'y kullanıyoruz. Fakat ona hadîs gelirdi de, ona muhalefet ederdi"[212] dediği nakledilmektedir.

Her âlim re'yi az veya çok kullanmasına rağmen, Ebû Hanîfe'nin şimşekleri üzerine çekmesini sebeplerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

1- Ebû Hanîfe'nin, fıkhı asılsız rivâyetlerden korumak endişesiyle geliştirdiği metin tenkid metodu, re'ycilik olarak vasıflandırılmıştır.

2- Yukarıdaki prensip çerçevesinde, Ebû Hanîfe'nin muhaddislerce sahîh olarak kabul edilen bazı hadîslerle amel etmemesi ve vakıa olarak daha az hadîs kullanması ikinci bir sebeptir.

3- Ebû Hanîfe nazarî fıkha daha çok önem vermiştir. Hadîsçilerin nazarî meseleler üretmekten ısrarla kaçındıkları bir dönemde Ebû Hanîfe, sürekli bir şekilde gelişen cemiyet problemlerinin halledilmesi için nazarî fıkhı zarurî olarak görüyordu. Bu konuda kendisine yöneltilen bir eleştiriye: "Âlimler bela gelmeden önce ona hazırlanırlar, gelince de onu tanır, nereden girip nereden çıkacaklarını bilirler"[213]

---

[208]Bağdâdî, XIII, 352; Zebîdî, 6.
[209]Bkz. Mekkî, I, 81.
[210]İbnü'l-Kayyım, I, 77.
[211]İbn Abdilberr, II, 61-62.
[212]İbn Kuteybe, 52.
[213]Seymûrî, 23; Bağdâdî, XIII, 348.

şeklinde cevap vermiştir. Onun bu çıkışı, selefin fetva vermedeki tutumuna aykırı bulunduğu için tepki çekmiştir[214].

B- Medine Mektebi

Daha önce tâbiûn asrından itibaren re'y-hadîs tartışmalarının sistemleşerek arttığını belirtmiş, Kûfe Mektebi'nin re'y fikhını temsil ettiğini söylemiştik. Re'y fikhının en meşhûr temsilcilerini tanıtıp, bu mektebin fikhını doktrinleştiren Ebû Hanîfe ve fikhını inceledik.

Burada da Medine Mektebi'nin temsilcilerini tanıtıp, İmam-ı Şâfiî'nin fikhını incelememiz gerekiyor. Bilindiği gibi Hicaz bölgesi ve özellikle Medine, Hz. Peygamber(s.a.s)'in İslâm'ı tebliğ edip, yaşadığı ve ashâbını yetiştirdiği bölgedir. Hz. Peygamber(s.a.s)'in hayatından sonra da sahâbînin büyük çoğunluğu burada yaşayıp, Resulullah'ın sünnetini yaymışlardır. Hz. Ömer hilafeti döneminde ashâbın izinsiz olarak Medine dışına çıkıp başka bir şehre yerleşmelerine izin vermiyordu. İşte bu açıdan Medine ekolünü temsil eden tâbiûn âlimlerinin sahâbîden hocalarını sınırlamak doğru değildir. Medine âlimlerini sahâbî fakîhlerinin çoğunun ilmine varis olarak görmek en doğrusudur. Bunlar genellikle hayatlarının sonuna kadar Medine'de yaşamış olan âlimlerdir. Bu sahâbîlerin belli başlıları, şunlardır: Hz. Ömer, Zeyd bin Sabit, Abdullâh bin Ömer, Hz. Aişe, Abdullah bin Abbas, Übey bin Ka'b ve Ebû Mûsa el-Eşârî'dirler[215]. İşte Mekke ve Medine'de yaşayan meşhûr tâbiûn âlimleri, ilim ve fikhı bu zevattan almışlardır. Bunların en meşhûr olanları, fukaha-i seba diye adlandırılan, Medine fakîhleridir[216].

Medine fikhını temsil eden bu yedi fakîhi, kısaca tanıtalım.

1- Temsilcileri

a) Medine'nin Yedi Meşhûr Fakîhi

aa- Said İbnü'l-Müseyyeb (V.105)

Hz. Ömer'in hilafeti sırasında dünyaya gelen bu zat, Hz. Osman, Zeyd bin Sabit, Hz. Aişe ve Hz. Ebû Hureyre'den hadîs dinlemiştir. Geniş bir ilme, hürmetkar bir

---

[214]Ebû Hanîfe'yi re'yle fetva vermeye iten sebepler için bkz., Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 120-123; Kılıçer, 68-83; Merttürkmen, 26.
[215]Karaman, *İctihad*, 102; İbnü'l-Kayyım, I, 21; Y. Mûsa, 49. Sahâbî fakîhlerinin ilimdeki dereceleri için bkz., İbn Kayyım, I, 15 -vd.
[216]Y. Mûsa, 49.

tabiata sahip olan İbn Müseyyeb, son derece dindar olup, hakkı söylemekten asla çekinmezdi. Katade, Zührî ve Mekhûl onun için şu ortak kanaati izhar etmişlerdir: "Ben Said'den daha âlim birini görmedim demişlerdi. Ali İbnü'l-Medenî de" Tâbiûndan ilmi ondan daha geniş olan birini bilmiyorum" demiştir. Hz. Peygamber(s.a.s)'in sünneti ile sahâbî fetvalarını ondan daha iyi bilen olmadığı rivâyet edilmiştir[217].

Emevîlerle İbn Zübeyr'in biat isteklerini kabul etmediği için kırbaçlanıp, Medine sokaklarında dolaştırılmıştır. Emevîler onun kızına talip olmuş, ısrarlara rağmen onlara kızını vermemiş, fakir ve dindar bir talebesine vermiştir[218]. Zamanında "Tâbiûnun ulusu" ve "yüce dağ" diye vasıflandırılmıştır[219].

ab- Ebû Bekr bin Abdirrahman (V.94/713)

Bir çok sahâbîden hadîs rivâyet etmiştir. Güvenilir bir fakîh olup, çok hadîs bilirdi. Ondan Zührî, Amr bin Dinar gibi muhaddisler rivâyet etmişlerdir[220]. Çok ibadet ettiğinden dolayı, Kureyş'in rahibi diye lakaplandırılmıştır[221].

ac- Urvetü'b-Zübeyr bin Avvam (V.94/712)

Babasından, Zeyd bin Sabit'ten, Üsâme bin Zeyd'den, Ebû Hureyre'den ve Hz. Aişe'den hadîs ilmini almıştır. Hz. Peygamber(s.a.s)'in siretini çok iyi bilirdi. Zührî ve İbnü'l-Münkedir, ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Zührî onun için: "O (ilimde) dipsız bir deniz gibiydi" der. Oğlu İbni Hişam: "Babamın bildiği hadîslerin binde birini bile ezberleyemedim" demiştir. Çok oruç tutup, çok Kur'an okumakla maruftu[222].

ad- Haricetü'b-Zeyd bin Sabit (V.99/718)

Büyük bir âlim olan Hârice, fıkhı babasından almıştır. Az hadîs bildiği için Zehebî onu hadîs hafızlarından saymamıştır[223].

---

[217]Zehebî, I, 54-55; M. Yusuf Mûsa, 50; Şah Veliyullah, 13.
[218]İbnü'l-İmad, I, 108.
[219]Y. Mûsa, 51.
[220]Zehebî, I, 63-64; Hudarî Beg, 109.
[221]İbnü'l-İmad, 104; Zehebî, 63.
[222]Zehebî, I, 62-63; İbnü'l-İmad, I, 103-104.
[223]Zehebî, I, 91-92; İbnü'l-İmad, I, 118.

ae- Kasım bin Muhammed bin Ebî Bekr (V.107/720)

Halası Hz. Aişe, İbn Abbas, İbn Ömer ve başka sahâbîlerden hadîs rivâyet etmiştir. Yahya bin Said: "Medine'de ona tercih edebileceğimiz kimseyi bilmiyoruz" demiştir[224]. Ebû Zennad da: "Kasım'dan daha fakîh birini görmedim. Sünneti ondan daha iyi bilen birini de görmedim" demiştir. İbn Said onu hüccet, fıkıh bilgini, güvenilir, muttaki ve hadîsi çok iyi bilen biri olarak nitelemiştir[225].

af- Ubeydullah bin Abdullah bin Utbe bin Mesud (V.98)

Ammar bin Yasir, Ebû Hureyre, Hz.Aişe ve İbn Abbas ile İbn Ömer gibi sahâbînin ileri gelenlerinden hadîs almıştır. Ondan da Zührî, Sad bin İbrahim ve Ebî Zenâd gibi bir çok seçkin muhaddisler hadîs rivâyet etmişlerdir. İbn Hacer el-Askâlanî onu âlim, sikâ ve çok hadîs bilen biri olarak niteler. Zührî onun için: "Ben hangi âlimi dinledimse, bildiğim şeyleri rivâyet ettiklerini gördüm. Fakat Ubeydullah bin Utbe hariç. Onu her dinlediğimde yeni bir şey öğreniyordum" der. Zamanındaki âlimleri en şairi, şairlerin en âlimi idi.Ömer bin Abdullaziz'in hocalarındandır. Ömer bin Abdulaziz: "Eğer Ubeydullah sağ olsaydı, asla onun görüşünden ayrılmazdım" demiştir[226].

ag- Süleyman bin Yesar (V.107/725)

Hz. Aişe, Ebû Hureyre, Zeyd bin Sabit, İbn Abbas ve daha başka zevattan öğrenim yapmıştır. İctihad önderlerinden biriydi. Rivâyete göre Said İbnü'l-Müseyyeb fetva için kendisine başvuranlara, "Süleyman bin Yesar'a gidin" derdi[227].

Medine'nin meşhûr fakîhleri bunlar olmakla beraber, en az bunlar kadar meşhûr olan iki şahsı daha tanıtmayı uygun görüyoruz.

ah- Ebû Seleme bin Abdirrahman (V.94)

Babasından, Hz. Osman, Ebî Katade, Hz. Aişe ve Ebû Hureyre'den hadîs rivâyet etmiştir. Ondan da bir çok güvenilir kişi rivâyet etmiştir. Tîbûn imamlarının büyüklerindendir. Zührî: "Ben dört kişiyi ilim denizi gibi gördüm. Urve bin Zübeyr,

---

[224]Hudarî Beg, 110.
[225]İbn Said, II, 187 -vd. ; Y. Mûsa, 50.
[226]Askalânî, VII, 22-23.
[227]Y. Mûsa, 50.

büyüklerindendir. Zührî: "Ben dört kişiyi ilim denizi gibi gördüm. Urve bin Zübeyr, İbnü'l-Müseyyeb, Ebû Seleme ve Ubeydullah bin Abdillahtır" der. Ebû Seleme, fıkıhla uğraşırdı. İbn Abbas'la fikhî münazaralar yapardı[228].

aı- Nafi' Mevlâ İbn Ömer (V.117)

Efendisi İbn Ömer, Hz. Aişe, Ebû Hureyre, Ummu Seleme gibi sahâbîlerden hadîs rivâyet etmiştir. Ondan Mâlik bin Enes, Evzâî, İbn Cureyc gibi âlimler, hadîs rivâyet etmiştir. Buhârî ve diğer bazı âlimler, Mâlik'in Nafi'den, Nafi'nin de İbn Ömer'den rivâyet ettiği hadîsler müsnedlerin en sahîhleridir demişlerdir. İbn Ömer'e otuz sene hizmet etmiş, sonra azad edilmiştir[229]. Ömer bin Abdilaziz onu sünneti öğretmek için, Mısır'a muallim olarak göndermiştir[230].

Burada Medine fikhının önemli bir siması olan İmam-ı Mâlik bin Enes'i tanıtmamız, tezimiz açısından kaçınılmazdır. Zira bu şahıs hem Medine'de hadîs fikhıyla re'y fikhını cemedip doktrinleştiren bir âlim, hem de tezimizin asıl bir parçasını oluşturan Şâfiî fikhının müessisi İmam-ı Şâfiî'nin hocasıdır.

b) İmam Mâlik bin Enes bin Amir (V.93/179)

İmam Mâlik, H.93 senesinde Medine'de dünyaya gelmiştir[231]. Gençliğinde ilme yönelmiş, en meşhûr âlimlerinden hadîs almıştır. Hadîs aldığı meşhûr zatlar Nafi' Mevlâ bin Ömer, Zührî, Amir bin Abdullah bin Dinar'dır. İmam Mâlik, devrinin hadîs otoritesidir. Abdurrezzak, onun için: "Korkarım insanlar develerine binip diyar diyar hadîs ararlar. Fakat Medine âliminden başkasını bulamazlar. O da, Mâlik'dir" der[232]. Vuheyb de: "Ehl-i hadîsin imamı, Mâlik'dir" der[233].

İmam-ı Şâfiî, âlimlerden bahsettiği zaman: "Mâlik, yıldızdır" derdi. Yine Şâfiî: "Eğer Mâlik ve İbn Uyeyne olmasaydı, Hicaz'ın ilmi yok olurdu" der[234].

---

[228]Zehebî, I, 63.
[229]Zehebî, I, 100.
[230]İbnü'l-İmad, I, 154.
[231]Zehebî, I, 213; Hudarî Beg, 184.
[232]Zehebî, I, 208.
[233]Zehebî, I, 209.
[234]Zehebî, I, 208.

Hadîs ilmindeki mertebesi bu olan Mâlik, fıkıhta da zamanının en büyük fakihlerindendir. Fetva verme konusunda: "Yetmiş âlim gelip, sen bu işin ehlisin deyinceye kadar fetva vermedim" dediği[235], bizzat kendisinden rivâyet edilmiştir.

İmam Mâlik, Medine'de hadîs ehli olan bir ailede yetişmiştir. İlk ilmî tahsilini hocası İbni Hürmüz'ün yanında yapmıştır. İbn Hürmüz'den onüç sene ilim tahsil etmiştir[236]. İmam Mâlik, re'y fikhını da hocası Rabiatü'r-Rey diye meşhûr olan Rabia bin Abdurrahman'dan öğrenmiştir[237].

Görüldüğü gibi İmam Mâlik, işe rivâyet ilmiyle başlamıştır. Bu da, Peygamber'in hadîslerinin ilmidir. Daha sonra sahâbîlerin fetvalarını öğrenmek ve tesbit etmekle uğraşmış, fikhî görüşlerini de bu temeller üzerine kurmuştur. Hz. Peygamber(s.a.s)'in hadîsini öğrenmek için çok büyük gayretler sarfetmştir[238]. Hz. Ömer, Abdullah bin Ömer, Zeyd bin Sabit, Abdurrahman bin Avf, Hz. Osman baştaolmak üzere sahâbî fetvalarını çok iyi bilirdi. Tâbiûn âlimlerinden de Said İbnü'l-Müseyyeb, Kasım bin Muhammed, Süleyman bin Yesar gibi âlimlerin fikhına önem vermiştir[239].

Rivâyet ilmindeki dirayeti böylesine yüksek olan İmam Mâlik'ten sayılmayacak kadar çok kişi hadîs rivâyet etmiştir. Bunların içinde Süfyan-ı Sevrî, Leys bin Sa'd, Evzâî, Süfyan bin Uyeyne, Ebû Yusuf, Şâfiî, Abdullah bin Mübarek, Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî gibi ilim yıldızları vardır[240]. Vefat edince İbnü'l-Uyeyne: "Yeryüzünde onun gibisi kalmadı" demiştir[241].

Uzun ve bereketli bir ömürden sonra H.179'da vefat eden İmam Mâlik, şu hasletleriyle meşhûrdur: Uzun bir ömür yaşamış olması, delici bir zekaya, geniş bir ilme sahip olması, imamların onu rivâyetinde güvenilir kabul etmesi, dindar, adalet sahibi ve sünnete ittiba etmesi, fıkıh ve fetvadaki üstünlüğü[242].

Hadîs ve âsârı bablarına göre ayırıp, bu konuda ilk tedvin faaliyetinde bulunan kişi de İmam Mâlik'dir. Ona gelinceye kadar hadîs rivâyeti hep hafızadan yapılıyordu. İmam Mâlik hadîs ve sahâbî kavlinin en sahihleri ile kendinden öncekilerin sahîh

---

[235]Zehebî, I, 208.
[236]Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 257.
[237]Ebû Zehra, *a.g.e.*, 257; Hudarî Beg, 175.
[238]Ebû Zehra, *a.g.e.*, 257.
[239]Ebû Zehra, *a.g.e.*, 260; Şah Veliyullah, 17.
[240]Zehebî, I, 208; Hudarî Beg,
[241]İbnü'l-İmad, I, 292.
[242]Zehebî, I, 213.

fetvalarından fikhî bablarına göre ayrılmış bir kitap yazdı. el-Muvatta adlı bu kitap, aynı zamanda İmam Mâlik'in de ictihadlarını içerir. Harun er-Reşid bütün herkesin bu kitapla amel etmesi için onu bir kanun kitabı olarak meriyyete koymak istemişse de, İmam Mâlik buna engel olmuştur[243].

İmam Şâfiî, el-Muvatta için: "Yeryüzünde İmam Mâlik'in kitabından daha doğru bir kitap yazılmamıştır" der[244].

c- İmam Mâlik'in İstinbat Metodu

İmam Mâlik'in, fetvalarında dayandığı ilk kaynak Allah'ın kitabıdır. İkinci kaynak olarak kendince sağlam olan sünneti alır. Hicaz âlimlerinden büyük muhaddislerin rivâyetlerine güvenir, Medine halkının kendisiyle amle ettiği hadîslere büyük ehemmiyet verirdi[245]. Mütevâtir hadîsi, mutlak kabul eder, meşhûr hadîs ona göre istidlâl bakımından mütevâtire yakındır. Ancak hadîsin tâbiûn veya tebei't-tabîûn devrinde meşhûr olması şarttır. Meşhûr olmayan hadîslere âhâd haber der ve bu haberle amel ederdi[246]. Ona göre bu hadîsler, ilmi mucip olmamakla beraber, ameli mucipdir.

İmam Mâlik kendi asrında bir çok âlimin yaptığı gibi, âhâd haberde her zaman ittisal şartı aramazdı. Bu açıdan o, mürsel haberlerle amel ederdi[247]. Ancak haber ister muttasıl olsun ister mürsel olsun, haberin Medine ehlinin ameline ugyun olması şartını arardı. İmam Mâlik, Medine ehlinin amelini bin kişinin bin kişiden yaptığı rivâyet olarak kabul eder, hocası Rabia bin Abdurrahman'dan aldığı bu kaideye uymayan haber-i âhâdları reddederdi[248]. Leys bin Sa'd'a yazdığı mektupta, bu hususun önemini vurgular.

Mâlik'in, kıyasa uymayan bazı hadîsleri de almadığı bilinmektedir. Haber-i âhâd kıyasla çatıştığı zaman İmam Mâlik, uygun düşmezse kıyası, habere tercih ederdi Bu esasa binaen o, köpeğin yaladığı kabın bir kere toprakla olmak üzere yedi kere yıkanması gerektiği ile ilgili hadîsi, "köpeğin avladığı yenir de niye salyası necis sayılır"

---

[243]Ebû Nuaym, VI, 332; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 302; Mâlik, *Hayâtühü ve Âsârühu*, Yy., Ty., 167; Şah Veliyullah, 17.
[244] Ebû Nuaym, VI, 339; Zehebî, I, 208.
[245]Bkz. Zevâvî, İsa bin Mesud (V.?), *Kitâbu Menâkıb-ı Mâlik* (Müdevvene ile beraber), Beyrut, 1980, I, 52.
[246]Ebû Zehra, *a.g.e.*, 295-296; Hudarî Beg, 176.
[247]Amel ettiği bazı mürsel hadîsler için bkz. Ebû Zehra, *Mâlik*, 235 -vd.
[248]Ebû Zehra, *a.g.e.*, 262, 264. Ebû Zehra, İmam Mâlik'den önce de bu kaideye uyulduğunu söylemektedir.

diyerek reddetmiştir. O bu esası av ile ilgili ayet-i kerîmeden çıkartmıştır. Çünkü İmam Mâlik'e göre ayet-i kerîmede köpeğin salyasının temiz olduğuna delalet eden hüküm vardır[249].

Sahâbî fetvalarını, tartışmasız delil kabul ederdi. Özellikle ibadetler konusunda daha çok sahâbî fetvasını arar, zira ibadetler kıyas ve ictihadla bilinemezler[250].

Tali deliller olarak İmam Mâlik kıyas, istihsân ve mesâlihî mürsele ile seddi zerceyî kullanmıştır. Kıyası; hakkında nass bulunmayan meselelerin hükmünü, hakkında nass bulunan hükmüne bağlamak şeklindedir. Fakat istihsânın Mâlikî ıstılahında daha değişik şekillerde tarif edilmiştir. Bunlardan biri küllî maslahât karşısında cüz'î nassı terketmek şeklindedir. Her şeye rağmen verilen örneklere bakılırsa Mâlikîlerin kullandığı istihsân, mahiyeti itibarıyla Hanefîlerinki ile aynı olduğu görülmektedir. Bundan dolayı Mâlikîlerin de aynen Hanefîler gibi istihsânı çok değişik şekillerde tarif ettiği görülür[251].

İmam Mâlik'in kullandığı en karakteristik delil, mesâlihî mürseldir. Celbi menfî' defî' mefâsid esasına dayalı olan bu kaide, geniş bir kullanım alanına sahiptir. Mâlik herhangi bir konuda ayet veya hadîs bulamazsa, maslahâta göre hükmederdi. Çünkü şeriatte asıl olan, insanlardan zararı defetmek, onlara fayda getirecek şeyi temin etmektir. Nasslarda bu konu açıkça belirtilmiştir. Dolayısıyla esas hükümlerin tesbitinde bir metod olarak kullanılmalıdır[252].

d) Medine Mektebi'nin Fıkıhtaki Özellikleri

a- Bu mektebe göre sahâbî ve tâbiûnun en âlimleri, Harameyn ehlidir. Bundan dolayı onlar fetvalarını Hz. Ömer, Hz. Osman, İbn Ömer, İbn Abbas, Hz. Aişe ve tâbiûndan Medine fukâhâsının kavillerine dayandırmaya dikkat ederler[253]. Onlara göre kendi beldesinin fakîhleri, bütün âlimlerin ilimlerine varis olmuşlardır. Bundan dolayı sözleri alınmaya daha layıktırlar. Bunun içim onlar Harameyn âlimlerinin ittifak ettiği hükümden dışarı çıkmazlar[254].

---

[249]Ebû Zehra, *Mâlik*, 239. Başka misaller için bkz. a.y.
[250]Ebû Zehra, *a.g.e.*, 245 -vd.
[251]Bkz. Ebû Zehra, *a.g.e.*, 281 -vd.
[252]Ebû Zehra, *Mâlik*, 293-322; *Mezhepler Tarihi*, 299.
[253]Şah Veliyullah, 12.
[254]Karaman, *İctihad*, 102; *İslâm Hukuk Tarihi*, 166.

b- Medine Mektebi, muhiti icabı diğer beldelerden daha zengin bir hadîs ve eser mirasına sahiptir. Bu açıdan onlar, fetvalaerını dayandıracak bir hadîs, sahâbî kavli veya tâbiûn fetvası bulmakta güçlük çekmiyorlardı. Bundan dolayı Medine'deki re'y fikhı dahi, sahâbî ve tâbiûn fetvalarından tahric etilmiştir. Onlar fetvalarını bu eserlere göre tehric etmeyi daha sağlam telakki ederlerdi[255].

c- Medine Mektebi'nin diğer bir özelliği, meydana gelmemiş meseleler hakkında hüküm vermemektir[256]. Ashâbın sıkı bir şekilde riayet ettiği bu prensibin Kur'an'ın ve Hz. Peygamber(s.a.s)'in tavsiyesinden kaynaklandığını daha önce belirtmiştik[257]. Medine sünnetin beşiği olması ve dış tesirlerin daha az olması sayesinde, bu kaideye Kûfe'den daha uzun bir süre riayet edilebilmiştir.

d- Medine Mektebi, re'ye fazla olumlu bakmazdı. Çünkü sahâbîden ve tâbiûndan olan üstadları, re'yi fazla kullanmamışlardır. Zaruret olmadıkça, re'yle fetva vermezlerdi. Bu durumu, ızdırar halinde domuz eti yemeye benzetirlerdi[258].

Görüldüğü gibi Medine Mektebi'nin özellikleri, daha çok hadîs ekolünün özelliklerine benzemektedir. Ancak bunların da üstadlarına bağlılığı ve muhitindeki hadîs ve eserlere daha fazla güvenme gibi o devrin özelliklerini yansıtan yanlarıyla, Kûfe Mektebi'nde hakim olan bazı prensiplerin Medine Mektebi'nde de olduğunu görüyoruz.

2- İmam Şâfiî (150-204)

Asıl ismi Muhammed bin İdris bin Abbas bin Osman bin Şâfiî bin saib bin Ubeyd bin Abdi Yezid bin Haşim bin Abdulmuttalib bin Abdimenaf'dır[259]. Nesebindeki silsileden anlaşılacağı gibi Şâfiî, neseben Kureyşîdir. Onun bu nesebe bağlı olduğu konusunda, âlimlerin ve tarihçilerin ittifakı vardır[260].Şâfiî'nin dedesi Saib bin Ubeyde bin Abdiyezid, ashâbdandır[261].

---

[255]Ebû Zehra, *Mâlik*, 125, 132.
[256]Ebû Zehra, *a.g.e.*, 125.
[257]Bununla ilgili ayet ve hadîsler için bkz. Bakara 2/108; Maide, 5/101; Dârimî, *Mukaddime*, 18.
[258]Ebû Zehra, *a.g.e.*, 128.
[259]Beyhakî, I, 76; Ebû Nuaym, Ahmed bin Abdullah el-Isfehânî (V.430), *Hilyetü'l-Evliya*, I-XI, Beyrut, 1988, 1. Baskı, IX, 67; Ebû Zehra, İmam-ı Şâfiî, *Hayâtühü ve Âsâruhu*, Kahire, 1994, 18.
[260]Beyhakî, I, 76-81; Ebû Nuaym, IX, 67; Ebû Zehra, *a.g.e.*, 15-16.
[261]Beyhakî, I, 80.

Şâfiî'nin doğum yeri konusunda, ihtilaf varsa da, onun Filistin'in Gazze köyünde H.150 senesinde dünyaya geldiği şeklinde rivâyetler en sağlam olanlarıdır[262]. Askalan'da doğduğunu söyleyenler varsa da, doğrusu şöyledir: Doğduktan hemen sonra annesi onu Askalan'a götürmüş, oradan da Mekke'ye götürmüştür[263]. O daha iki ayşındayken annesi temiz nesebi kaybolmasın diye, onu Mekke'ye götürmüştür[264]. Küçük yaşta babası vefat etttiği için Şâfiî, yetim olarak büyümüştür. Yetişme çağları fakirlik ve yoksulluk içinde geçmiştir[265]. Öğrenme çağına gelir gelmez annesi onu öğretmene götürmüştür. Okuma-yazmaya başlamasını, kendisi şöyle anlatmaktadır: "Ben annemin yanında yetim olarak kalıyordum. Annem beni hocaya götürdü. Fakat hocaya verecek parası yoktu. Hoca dersten sonra kendisine hizmet etmem karşılığında bana ders vermeye razı oldu. Bu şekilde Kur'an'ı hıfz ettikten sonra, mescide gidip âlimlerin meclisine devam ettim" der[266]. Bir rivâyette de Şâfiî'nin ders aldıktan sonra diğer çocuklara okuma-yazma öğretiyordu. Bunu gören hocası onu, ücretsiz olarak okuttu[267].

a) Şâfiî'nin Fıkha Yönelmesi

Şâfiî Kur'an'ı kısa bir sürede ezberledikten sonra, mescidde âlimlerin meclisine devam etti. Kendisi, şöyle der: "Mecliste hadîsleri ve meseleleri dinleyip ezberliyordum. Annemin yanında kırtasiye masraflarını karşılayacak para olmadığı için, yazmak istediklerimi kemiklere yazıyordum. Bu kemikler yazıyla dolunca, onları toprak testi içinde saklıyordum"[268].

Bir müddet sonra Şâfiî, şiir ve edebiyata merak sarar. Fasih arapçayı öğrenmek için Huzeyl kabilesinin arasına girer. Bu kabilenin arasında, on sene gibi uzun bir müddet kalır[269]. Çölün hür havası ve bedevî saffiyeti içerisinde fasih arapçayı öğrenir. Bu sayede sözü dilcilere hüccet olacak seviyede fasih arapça elde eder[270]. Tekrar Mekke'ye döner.

---

[262]Beyhakî, I, 74; Ebû Zehra, *a.g.e.*, 14.
[263]Beyhakî, I, 73.
[264]Beyhakî, I, 73; Ebû Zehra, *a.g.e.*, 16.
[265]Ebû Zehra, *a.g.e.*, 17.
[266]Beyhakî, I, 92; Ebû Nuaym, IX, 73.
[267]Beyhakî, I, 94.
[268]Beyhakî, I, 92.
[269]Ebû Zehra, *a.g.e.*, 18.
[270]Esnevî, Cemâlüddin bin Abdirrahman (V.776), *Tabakatü'ş-Şâfiîyye*, Beyrut, 1987, I, 19.

Bu hadîseden sonra Şâfiî, bir müddet şiir ve edebiyatla uğraştı[271]. İnsanlar onu ayıpladılar. Ona: "Şiir çoluk-çocuğun uğraştığı bir şeydir. Sen fikha yönel" tavsiyesinde bulundular. Bu tavsiyeler üzerine Şâfiî, fikha yöneldi. Fıkıhtaki ilk hocası, Mekke müftüsü Müslim bin Hâlid ez-Zencî'dir[272]. Şâfiî daha 15 yaşındayken hocası, fetva vermek için olan izin verir[273].

Artık ilmin sınırsız bir deniz olduğunu anlayan Şâfiî, yeni hocalar aramaya başlar. O sırada ünü her tarafa yayılan Medine fakîhi İmam Mâlik'in ismini duyar. Mâlik'e öğrenci olmak ister, fakat onun huzuruna boş gitmek istemediği için, İmam Mâlik'in Muvatta'sını birisinden ödünç alıp ezberledikten sonra da Mekke valisinden kendisine aracı olmak üzere bir mektup alıp Medine'ye gider. Medine valisinin tavassutu ile İmam Mâlik'e öğrenci olur[274].

Şâfiî, Mâlik'in huzurunda muvatta'yı okur. Okuyuşu Mâlik'in hoşuna gittiği için, o okuyuşu kesmek istediği her defasında Mâlik, okumasına devam etmesini isterdi. Vefatına kadar Mâlik'in yanında kalan Şâfiî, Mâlik'in vefatından sonra Yemen'e gitti[275]. Şâfiî'nin Yemen'e gitmesine, geçim sıkıntısı sebep olmuştur. Bir ara Yemen valisi Hicaz'a gelmişti. Kureyş'ten bazıları valiye Şâfiî'nin durumunu bildirdiler. Ondan Şâfiî'yi beraberinde Yemen'e götürüp, ona bir vazife vermesini istediler. Vali dönüşte Şâfiî'yi de beraberinde götürdü. Ona görev verdi. Bu görev sırasında Şâfiî'nin zeka ve kaabiliyeti parladı[276].

Bundan sonra Necran'da görevlendirildi. Necran halkı çıkar elde etmek için ona yaklaşmak istiyordu. Fakat Şâfiî, bu tür şeylere izin vermedi. Necran'da zalim ve gaddar bir vali vardı. Şâfiî, halkı bu adamın zulmünden koruyor, ona fırsat vermemeye çalışıyordu. Şâfiî'ye istediklerini yaptıramayacağını anlayan vali, Şâfiî'yi alevîlikle suçlayıp, Harun Reşid'e şikayet etti. Abbasîler siyasî açıdan alevîleri kendileri için tehlikeli saydıklarından böyle bir itham son derece tesirli oldu. Harun Reşid hemen suçlananları Şâfiî ile birlikte yakalattırıp, huzuruna getirtti. Harun Reşid'in huzurunda verdiği tesirli ifade ve imam Muhammed bin Hasan'ın tavassutu ile kıl payı ölümden

---

[271]Beyhakî, I, 102; Ebû Nuaym, IX, 70.
[272]Beyhakî, I, 96.
[273]Ebû Nuaym, IX, 93; Ebû Zehra, *a.g.e.*, 18.
[274]Beyhakî, I, 101-103; Ebû Zehra, *Şâfiî*, 19-20; Ebû Nuaym, X, 69.
[275]Beyhakî, I, 105-107.
[276]Ebû Zehra, *Şâfiî*, 20.

kurtuldu[277]. Bu vesileyle Bağdat'a gelen Şâfiî, memuriyeti bırakıp, tekrar ilim tahsiline başlar. Muhammed bin Hasan'ın ilim meclisinde Irak fikhını öğrenir. Kendisi, Muhammed bin Hasan'dan bir deve yükü kitap yazdığını söyler. Bir sözünde de: "Muhammed bin Hasan'ın kitaplarını almak için 60 dinar verdim. Bu kitapları okuyup düşünce süzgecinden geçirdim. Her meselenin yanına onu reddetmek için bir hadîs yazdım" der[278]. Şâfiî Bağdad'da Muhammed bin Hasan'la yaptığı münazaralarda ilmi gücünü ispatlamış, bu vesile ile Harun Reşid'in de teveccühünü kazanmıştır[279].

195 senesinde Bağdad'a gelmiş olan Şâfiî, iki sene sonra tekrar Mekke'ye döner. 198 senesinde Bağdad'a ikinci sefer gelen Şâfiî, bu defa sadece bir kaç ay kadar kaldıktan sonra, Mısır'a gider[280].

Şâfiî Mısır'da da ilim tahsiliyle uğraşır. Vefatına kadar burada kalan Şâfiî, mezhebini yaşatacak olan arkadaşlar edinir. Bize kadar gelmiş olan kitaplarını Mısır'da talebelerine yazdırır. Mezhep taassubuna saplanmış kişilerce feci şekilde dövülür. Bir müddet hasta yattıktan sonra bu darp tesiriyle 204 senesinde vefat eder[281].

b) Usûl İlmini Tedvin Etmesi

Konuyla ilgili araştırma yapan müelliflerin bir çoğu, usûl ilmini ilk tedvin eden kişinin İmam Şâfiî olduğu kanaatine varmışlardır[282]. Ondan önce de usûl ile ilgili eserler yazıldığı iddia ediliyorsa da, bunların günümüze kadar gelmemesi ve kendilerine ait biyografi kitaplarında bu tür eserlerden bahsedilmemesi bu iddiayı ispatlayamamıştır. Hukuk tarihi ile ilgili ciddi araştırmaları bulunan Hamidullah, Şâfiî'nin usûl ile ilgili yazdığı er-Risâle'nin dünya hukuk tarihinde yazılmış ilk mücerred hukuk kitabı olduğunu iddia etmektedir[283].

Usûl ile ilgili ıstılahları ilk kullananın ve bu ilmi tedvin eden kişinin İmam-ı Şâfiî olduğu konusunda tabakat kitaplarında da yeterli rivâyetler vardır. Ahmet bin Hanbel'den, şöyle rivâyet edilmiştir: "Biz Şâfiî'yi tanımadan önce kitabın nâsihını ve

---

[277]Beyhakî, I, 112; Ebû Zehra, *Şâfiî*, 21-23.
[278]Beyhakî, I, 162-163; Ebû Nuaym, IX, 78.
[279]Beyhakî, I, 128-135. Şâfiî'nin Muhammed bin Hasan'la yaptığı ilmî münazaralar ile ilgili örnekler için bkz. Beyhakî, I, 188-219 -vd.
[280]Beyhakî, I, 220; Esnevî, *Tabakatü'ş-Şâfiîyye*, (I-II), Beyrut, 1987, 1. Baskı. Esnevî, Şâfiî'nin Bağdad'a ikinci gelişinde sadece bir ay kaldığını söyler, I, 18.
[281]Beyhakî, I, 220; Esnevî, 18; Ebû Nuaym, IX, 68.
[282]Hamidullah, 53-vd.; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 179; Ahmet Muhammed Şakir, *er-Risâle, Mukaddime*, Thk. Ty.., Yy.., 13; Y. Mûsa, 472; Ebû Zehra, *Eş-Şâfiî*, 158 -vd.
[283]Hamidullah, 51-52; A. Muhammed Şakir de, Fahreddin er-Râzî'den buna benzer sözler nakletmektedir. Bkz. *er-Risâle*, 13.

mensûhunu, 'ammını ve hassını, mücmel ve müfesserini bilmezdik" demiştir[284]. İbn Hanbel'in bu sözünü, "Şâfiî bu ilimlerde derin bir vukûfiyete sahipti ve zamanının âlimlerinden ilerideydi" manasına anlamak lazım. Yoksa diğer âlimlerin bu ilimleri bilmemesi gibi bir şey düşünülemez.

Beyhakî de Şâfiî'nin usûl ile ilgili kavramlara getirdiği izahları örnek vererek, onun usûlü tedvin ettiğini vurgulamaktadır[285].

M. Yusuf Mûsa'nın Cüveynî'ye ait bir yazmadan naklettiğine göre, Cüveynî de fıkıh usûlünü ilk tedvin edenin Şâfiî olduğunu söylemiştir[286].

İmam Şâfiî'nin fıkıh usûlünü tedvin ettiğini bize kadar gelmiş olan eserlerinden anlıyoruz. Onun er-Risâle'si ile Kitabu'l-Umm içerisinde bulunan Kitabü cimaü'l-İlm ile Kitabu İptali'l-İstihsânı bu iddiayı ispata yeterlidir. Bununla beraber Şâfiî'den önce fıkıh usûlü ile ilgili hiç bir faaliyetin olmadığını söylemek zordur. Müctehid imamların istinbat faaliyetlerinin en yoğun olduğu bir dönemde yetiştiğini biliyoruz[287]. Öyleyse Şâfiî'den önceki müctehidler de nasslardan hüküm istinbat ederken veya teâruz halinde nasslardan birini tercih ederken, hakkında nass olmayan bir hükmü, hakkında nass olan bir hükme kıyas ederken, şüphesiz kafalarında önceden oluşturdukları bir takım usûllere uymuşlardır. Ebû Hanîfe'nin umûmü'l-belva da varid olmuş haber-i vâhidi kabul etmemesi ile İmam Mâlik'in Medine ehlinin ameline uymayan haber-i vâhidleri almaması onların bir usûle uyduğu hakkında bir örnektir. Ancak onların usûlde herhangi bir tedvin faaliyetinde bulundukları ile ilgili ispatlanmış bir şey olmadığı gibi, bu konuda onlardan herhangi bir kitap da bize intikal etmemiştir[288]. Ancak İmam Şâfiî'nin kendinden önceki âlimler ve çağdaşlarının bu alandaki çalışmalarından faydalandığı muhakkaktır[289]. Fakat bu ilmi ilk defa amm, hass, mücmel, mufassal, kıyas, icmâ gibi bablarına göre tertip edip yazan kişi, Şâfiî'dir[290].

İmam Şâfiî'nin meşhûr er-Risâle'yi, Abdurrahman bin Mehdî'nin Kur'an'ın manasını, haber-i âhâdın kabul şartlarını, icmânın hüccet değerini, Kur'an ve sünnetin

---

[284]Beyhakî, I, 262.
[285]Beyhakî, I, 368-384.
[286]Y. Mûsa, 474.
[287]Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, İstanbul, Ty ., 12.
[288]Ebû Zehra, *a.g.e.*, 15-16; Y. Mûsa, 472.
[289]Leys bin Sa'd ile İmam Mâlik arasındaki mektuplaşmalardan da anlaşılacağı gibi, âlimlerin daha önce de ictihad faaliyetlerinde başvurdukları usûl kaidelerinin olduğu açıktır. Bkz. Ebû Zehra, *a.g.e.*, 96-103.
[290]Ebû Zehra, *a.g.e.*, 15; Y. Mûsa, 472-474.

nasıh ve mensuhunu açıklayan bir kitap yazmasını kendisinden istemesi üzerine yazmıştır[291].

Bundan da anlaşılıyor ki Şâfiî'ye gelinceye kadar bu ilim ulema arasında şifahî olarak kullanılıyordu. Yoksa Abdurrahman bin Mehdî'nin hiç bilmediği bir şeyi Şâfiî'den istemiş olması mümkün değildir.

İmam Şâfiî'nin er-Risâle'yi, bir defa Irak'ta bir defada Mısır'da olmak üzere iki defa yazdığı kaynaklarda belirtilmektedir[292].

M. Hamidullah, Ebû Zehra ve M.Y. Mûsa gibi âlimlerin de vurguladıkları gibi, Şâfiî'den önce de bazı âlimlerin öğrencilerine usûlle ilgili bazı kaideler dikte ettirdikleri doğru da olsa, bu onların usûl ilmini tedvin ettiğini ispatlamaya yeterli değildir[293].

c) Hadîs İlmine Olan Hizmetleri

İmam Şâfiî bir fakîh olduğu gibi, hadîs bilgisi konusunda çağdaşı olan muhaddislerden geri kalmamıştır. Hatta o zaman zaman meslektaşlarını muhaddislerden geri kalmakla suçlamıştır. O hadîs konusunda, çağının güçlü bir sesi olabilmiştir[294].

Şâfiî'nin hem hadîs ricâli konusunda, hem cerh ve tadil ilmi konusunda muazzam bir bilgiye sahip olduğu[295], ensâb-ı ricâl konusunda meğazî sahibi İbn Hişam'ı susturduğu rivâyet edilmektedir[296].

Şâfiî'nin hadîs ilmindeki otoritesinin Ahmet bin Hanbel tarafından müteaddit defalar tastikedilmesi, onun hadîsteki yerini göstermesi bakımından yeterlidir.

Ahmet bin Hanbel'e, "Yahya bin Mâin'in, Şâfiî hakkında söylediklerine ne dersin?" dendiğinde, İbn Hanbel: "Yahya, Şâfiî'yi nereden tanıyor? O Şâfiî'yi tanımıyor, Şâfiî'nin ne söylediğini bilmiyor" demiştir. Bu sözleri nakleden İbn Abdilberr, İbn Hanbel'in sözlerini tasdik ederek: "Ahmet doğru söylemiş. Gerçekten İbn Mâin, Şâfiî'nin ne dediğini bilmiyordu" der[297].

---

[291]Beyhakî, I, 230; Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, 159; A. Muhammed Şakir, *er-Risâle*, 10-11.
[292]Beyhakî, I, 230; Ebû Zehra, 159. Muhammed Şakir Şâfiî'nin ilk nüshayı Mekke'de yazdığını söylemektedir. *er-Risâle*, Mukaddime, 10-11.
[293]Bkz., 280 nolu dipnottaki kaynaklar.
[294]Fazlur Rahman, 84-85.
[295]Bkz. Beyhakî, I, 387-399, 500-550.
[296]Beyhakî, I, 388.
[297]İbn Abdilberr, II, 160.

Şâfiî'den nakledilen şu söz de, onun kendi hadîs bilgisine olan güvenini göstermektedir: "Kitaplarımda Resulullah'ın sünnetine muhalif bir şey görürseniz, benim sözümü bırakıp Resulullah'ın sünnetiyle amel ediniz" demiştir[301].

İmam Şâfiî'nin hadîs konusundaki asıl hizmeti, onun hadîsleri kendinden sonrakilere aktaran bir hadîs hâfızı olmasında değildir. Onun bu ilme olan hizmeti, bundan daha önemlidir. Fıkıh usûlünü ilk tedvin eden o olduğu gibi, hadîs usûlüni de ilk tedvin eden yine odur[302].

Şâfiî haber-i âhâdın kabul şartlarını açıklamış, sünnetin teşri'deki kaynak değerini göstermiştir. O, kaynağı sahîh olan sünnetin, Hz. Peygamber(s.a.s)'in hayatında olduğu kadar kıymetli olduğunu savunmuştur. Bu konuda muhaddisler ona, sınırsız bir minnet borcu içerisindedirler. Bununla beraber hukuk kaideleri istihrac etmiş, bunların Hz. Peygamber(s.a.s)'e atfolunan hadîs yığınına nasıl tatbik edileceğini göstermiştir[303].

Muhaddislerden, bu tesbiti destekleyen bir çok söz nakledilmiştir. Hüseyn bin Ali el-Kerâbisi: "Allah Şâfiî'ye rahmet etsin. O bize öğretmeyinceye kadar biz, bir çok sünnetten hüküm çıkaramıyorduk" demiştir[304].

Şâfiî'nin son derece hâzık bir hadîs müfessiri ve te'vilcisi olduğu konusunda şüphe yoktur[305].

Şah Veliyullah İhtilafü'l-Hadîs ilmi konusunda, Şâfiî'nin rolünü şöyle açıklamaktadır:

"Şâfiî'den önce âlimler, bütün belde hadîslerini toplamaz, yalnız kendi beldelerindeki hadîsleri toplarlardı. Kendi beldelerindeki hadîsler arasında bir taaruz olursa, bir çeşit ferasetle bu taaruzu gidermeye çalışırlardı. Halbuki Şâfiî asrında, bütün beldelerin hadîsleri toplandı. Bu durumda hadîsler arasındaki taaruz da ikiye katlandı. Bir taraftan ayrı belde hadîsleri çatışırken, diğer taraftan fakîhlerin ictihadlarına mesned yapmak için seçtikleri hadîsler çatışıyordu. Böyle olunca her âlim, kendi şeyhlerinin hadîsleri ile yetinmeye başladı. Hile yayılıp, bozgunculuk arttı. Hesapta olmayan bir çok ihtilaflar ortalığı sardı. İnsanlar hayret ve dehşet içerisinde kaldılar. Bir çıkış yolu bulamıyorlardı. O zaman Rabblerinden kendilerine bir yardımcı geldi.

---

[301]Beyhakî, I, 472; Şah Veliyullah, 36.
[302]A. Muhammed Şakir, 13.
[303]Hamidullah, 57; A.Muhammed Şakir, *er-Risâle*, Mukaddime, 236-237.
[304]Beyhakî, I, 301. Bu kabil sözleri Şâfiî'nin, bu ilimde gösterdiği maharete yorumlamak gerekir.
[305]Örnekler için bkz. Beyhakî, I, 301-307.

beldelerin hadîsleri toplandı. Bu durumda hadîsler arasındaki taaruz da ikiye katlandı. Bir taraftan ayrı belde hadîsleri çatışırken, diğer taraftan fakîhlerin ictihadlarına mesned yapmak için seçtikleri hadîsler çatışıyordu. Böyle olunca her âlim, kendi şeyhlerinin hadîsleri ile yetinmeye başladı. Hile yayılıp, bozgunculuk arttı. Hesapta olmayan bir çok ihtilaflar ortalığı sardı. İnsanlar hayret ve dehşet içerisinde kaldılar. Bir çıkış yolu bulamıyorlardı. O zaman Rabblerinden kendilerine bir yardımcı geldi. Allahü Tealâ Şâfiî'ye bu ihtilafların cem kaidelerini ilham etti. Bu suretle Şâfiî, kendinden sonrakiler için yen bir kapı açtı"[306].

Şâfiî'den önce fakîhler genelde üstadlarının fetvalarına itimad ederlerdi. Bu itimad esası üzerine âlimler mürsel, munkatı' ve müsned ayrımı yapmadan hadîs alırlardı. Şâfiî, aslı olmayan ve müsnedlere uymayan bir çok mürseller olduğunu gördü. O zaman, mürseller için belli şartlar koydu[307]. Şâfiî'nin kabul şartları ve hadîs ricali için söyledikleri, kendisinden sonra gelen muhaddisler için de ölçü olmuştur[308].

Diğer belde âlimlerinde olduğu gibi Şâfiî de başta, kendi beldesinin hadîsini üstün tutmaktadır. Bu konuda şöyle söylemektedir: "Medine ehlini bir hadîs üzerinde bulursan, onun hak olduğu konusunda kesinlikle kalbine şüphe girmesin. Tamamen kuvvetli dahi görsen, eğer bir hadîsin aslını Medine'de bulamıyorsan, ona önem verme ve ona iltifat etme"[309].

Şâfiî'nin bu safhada Irak hadîsi konusunda daha katı bir tutum içerisinde olduğu görülmektedir[310]. Fakat hem yaptığı ilmî seyahatların onun ictihad ufku üzerindeki olumlu tesirleri, hem de bütün belde hadîslerini toplama faaliyetleri, Şâfiî'yi hadîs konusunda daha objektif ve geniş düşünmeye sevketmiştir. Irak'a yaptığı seyahatten sonra, artık hadîsin hangi belde muhaddisleri tarafından rivâyet edildiği faktörü, Şâfiî nazarında önemini kaybetmiştir. Bundan sonra hadîsin isnad zinciri önem kazanmıştır. Ahmet bin Hanbel'e söylediği şu söz, onun bu konudaki ölçüsünü vermektedir: "Siz hadîs ve ricalini, benden daha iyi bilirsiniz. Hadîs sahîh olursa, ister Kûfelilerin ister Basralıların ister Şamlıların hadîsi olsun; bana bildiriniz ki, onunla amel edeyim" demiştir[311].

---

[306]Şah Veliyullah, 53.
[307]Şah Veliyullah, 19-20.
[308]Ebû Zehra, Şâfiî, 200.
[309]Beyhakî, I, 526; Ebû Nuaym, IX, 128.
[310]Beyhakî, I, 526.
[311]Beyhakî, I, 528.

Diğer bir sözünde, şöyle demiştir: "Bir kimse doğruluk ve iyi hıfzla tanınırsa, ister Irak ehlinden, ister kendi beldemizden olsun onun hadîsini kabul ederiz. Ancak yanılmakla bilinen biri ister onlardan olsun, ister bizim beldemizden olsun, ona itimat etmez, onunla amel etmeyiz"[312].

Gerçekten Şâfiî, müctehidin hatalı bir hüküm vermemesi için bütün beldelerdeki sünnet ilmine vakıf olması gerektiği konusunda hassasiyet sahibidir. Ona göre bütün âlimlerin ilmi birleşince, sünen ilmi meydana gelmektedir. Her birinin ilmi ayrı durunca, sünnet ilminden bir şey eksik demektir. Ancak birinde olmayan bir sünnet parçası, diğerinde mevcuttur[313]. Bu anlayış, Şâfiî'nin sünnet konusunda vardığı son kanaati göstermektedir.

d) Şâfiî'nin Hadîs Almadaki Metodu

da) Haber-i Âhâdı Kabul Şartları

Şâfiî amelde hüccet kabul ettiği haber-i âhâdı, Kur'an ve mütevâtir sünnet seviyesinde tutmaz. Aksine delil göstermede bunlardan aşağıda tutar. Çünkü Kitap ve Mütevâtir Sünnet'in sübûtu kat'îdir. Bu ikisinde şüphe etmek, şüphe edeni İslâm'dan çıkarır. Haber-i âd ise amelde bağlayıcıdır. Onu red etme imkanı yoktur[314].

Şâfiî hüccet olacak haber-i vâhidi, şöyle tarif etmektedir: "Bir kişinin, bir kişiden Resûlullah'a veya onun dûnunda kendisine isnad edilenden kopuksuz bir zincirle rivâyet edilen haberdir"[315].

Haber-i vâhidde aradığı şartlar ise şunlardır: Haberi rivâyet eden, güvenilir bir kişi olmalı, hadîsinde sıdkıyla ma'ruf olmalıdır. Ne rivâyet ettiğini iyi bilmelidir. Lafız değişmesiyle manaların ne şekilde bozulduğunu bilecek derecede âlim olmalıdır. Hadîsi rivâyet edecek kişi, hadîsi mana üzere rivâyet etmemeli, duyduğu şekilde kelimesi kelimesine rivâyet etmelidir. Zira râvî hadîsin manasını değiştirecek faktörleri bilecek durumda olmadığı halde mana üzere rivâyet ederse, bilmeden helâli haram, haramı helâl kılabilir. Fakat râvî hadîsi duyduğu şekilde rivâyet ederse, mananın değişmesi gibi bir tehlike söz konusu olmaz... Hadîs hafızları bir hadîste muvafakat ederlerse, böyle bir hadîs müdelles olmaktan çıkar[316].

---

[312]Beyhakî, I, 528.
[313]Şâfiî, *er-Risâle*, Md. 140.
[314]Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1036-1044; Ebû Zehra, *Şâfiî*, 197-198.
[315]Şâfiî, md., 999.
[316]Şâfiî, md., 1001; Ebû Zehra, *Şâfiî*, 198.

Şâfiî buna ek olarak bu şartlara haiz bir haberde muttasıl olma şartı aramaktadır. Yani sikânın sikâdan Resûlullah'a ulaşıncaya kadar muttasıl bir senedle rivâyet edilen hadîs Şâfiî'ye göre sabittir[317].

Bu şekilde sabit olan bir hadîs, yine Resûlullah'tan geldiği sabit olan bir hadîse muhalif görülmediği müddetçe onu terk etmek kesinlikle câiz değildir[318].

Bununla beraber bir hadîs Hz. Peygamber(s.a.s)'den gelmişse, ona muhalif başka bir hadîs de yoksa, Hz. Peygamber(s.a.s)'in dûnundan rivâyet edilen herhangi bir haber, onun hadîsine kuvvet itibarı ile bir şey katmaz. Hz. Peygamber(s.a.s)'in hadîsi yalnız başına hiç bir şeye muhtaç değildir.(مستغن بنفسه). Eğer bu sonraki haber Hz. Peygamber(s.a.s)'in hadîsine muhalif ise, ona iltifat edilmez. Hz. Peygamber(s.a.s)'in hadîsi alınmaya daha layıktır[319].

Şâfiî'nin haber-i âhâdın kabulünde söylediği şu sözler de, onun diğer müctehidlerden ayrıldığı noktayı göstermesi açısından önemlidir: "Bana nakledenin sikâlığına ve doğruluğuna dikkat ettiğim gibi bir üst râvînin de âdil olmasını ararım. Her râvî derecesi için aynı ihtiyaç sözkonusudur"[320] demektedir.

Şâfiî'nin bu sözlerinden onun hangi şartlarla haber-i âhâdla amel ettiği gayet vazıh bir şekilde anlaşılmaktadır. O âdil olmayan ve hıfzında zayıflık olan râvînin hadîsiyle amel etmez. Bu durumda Şâfiî zayıf hadîsle amel etmeyi câiz görmemektedir. Bir üst râvînin de sikâ olmasını şart koşması bunu göstermektedir. Bu açıdan Şâfiî'nin zayıf hadîs içerisinde mütâlaa ettiği mürsel hadîs hakkında söyledikleri önem kazanmaktadır.

db) Şâfiî'nin Mürsel Haberde Aradığı Şartlar

Şâfiî, diğer bazı imamlar gibi mürsel hadîsi mutlak hüccet kabul etmez. O, mürseli kuvvetlendirecek ek şartlar arar. Bu şartlar gerçekleşirse, mürsel hadîsi kabul eder[321].

Şâfiî, bütün mürsel hadîslerin aynı derecede olmadığını belirterek[322] mürselde aradığı şartları şöyle sıralar.

---

[317]Şâfiî, md., 1002; Ebû Zehra, *Şâfiî*, 198; Ebû Nuaym, IX, 105.
[318]Beyhâkî, I, 520.
[319]Şâfiî, *el-Umm*, VII, 191; Beyhâkî, I, 510-511.
[320]Şâfiî, *er-Risâle*, 1027.
[321]Bkz., Şâfiî, md., 1264-308; Ebû Zehra, *Şâfiî*, 199.
[322]Şâfiî, md., 1262-1263.

Herşeyden önce mürsel büyük bir sahâbî topluluğuna yetişen kibâr-ı tâbiûnun mürseli olmalıdır. Az sayıda sahâbî görmüş tâbiûnun mürselini kabul etmez[323].

Böyle bir tâbiînden rivâyet edilen mürsel hadîste şu şartlar aranır: "Mürsel hadîse bakılır, eğer hadîs hâfızları o mürsel hadîsle aynı manaya gelecek bir hadîsi müsned olarak Hz. Peygamber'den rivâyet etmişlerse, bu hadîsi rivâyet edenin doğruluğuna ve hıfzına delâlet eder"[324].

Mürsel hadîsi ilim ehlinden başka birinin mürseli desteklerse, bu ikinci râvînin ricâli de birincisinden değişik ise, bu da o mürsel hadîse itibar etmeyi gerektirir. Bir mürsel hadîsin bir başka mürselle desteklenmesi her ne kadar onu kuvvetlendirmekte ise, bu mürsel, müsned hadîsle desteklenenden daha zayıftır[325].

Eğer bu da mümkün olmazsa, mürselin bazı sahâbîlerin Resûlullah'ın sözü olarak rivâyet ettiği sözlere muvafık olup olmadığına bakılır. Mürsel bu tür sahâbî sözlerine muvafık ise bu durumda mürselin sahîh bir asıldan geldiğine hükmedilir[326].

Ehl-i ilmin çoğunluğunun mürsel hadîsin manasına uygun şekilde fetva vermeleri, o mürselin sıhhatine delâlet eder[327].

Eğer râvî rivâyet ettiği kişinin ismini verdiğinde, o râvînin meçhûl veya kendisinden rivâyet edilmeyecek bir kişi olmadığı görülürse, bundan o rivâyetin sıhhatli olduğu anlaşılır. Hâfızlardan birinin hadîsine muvafık ise veya hâfızın hadîsine, noksan olduğu için muhalif ise bu durum da mürselin mahrecinin sıhhatine delâlet eder[328].

Şâfiî, bu şartlara hâiz olmayan bir mürselin hiç kimse tarafından kabul edilmesinin câiz olmadığını söyler. Bu şartlara uyan haber için de " أحببنا أن نقبل مرسله " ifadesini kullanır[329]. Galiba o bu ifade ile, "Biz böyle bir mürseli kabul etmeyi hoş karşılıyoruz" yani câiz görüyoruz; fakat mutlak gerekli görmüyoruz, demek istemiştir[330].

---

[323]Şâfiî, bkz., md., 1264, ayrıca md., 1284-1285.
[324]Şâfiî, md., 1264-1265.
[325]Şâfiî, md., 1267-1268.
[326]Şâfiî, md., 1269.
[327]Şâfiî, md., 1269.
[328]Şâfiî, md., 1271-1272.
[329]Şâfiî, md., 1273-1274.
[330]Şâfiî'nin bu ifadesinden âlimlerin ne anladığı hakkında bkz., Polat, Selahattin, *Mürsel Hadîsler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara, 1985, 130.

Şâfiî, bütün bunlara rağmen, mürsel hadîsle sabit olan hüccetin, muttasıl hadîsle sabit olan kadar kuvvetli olmadığını söyler. Zira mürselin senedine kuvvet kazandıran yukarıdaki şartlarda daima yanılma ihtimali söz konusudur[331].

Mürsel hadîsi bu şartlara rağmen müsnedin derecesinde görmemesinde, ileri sürdüğü diğer gerekçeler şunlardır: "Bir kere mürsel hadîs, münkatı' bir senedle Resûlullah'a isnad edilmektedir. Bundan dolayı hücet olarak müsnedin kuvvetinde olduğu iddia edilmez. Buna ek olarak mürselin senedinde "muğayyeb"lik vardır Yani râvîsinin kim olduğu söylenirse hadîsi kabul edilmeyecek biri olma ihtimali vardır. Bazı mürselleri başak mürsele muvafik olsa bile, ikisinin de kabul edilemeyecek bir mahreçten gelmiş olması muhtemeldir. Mürsele muvafik olan sahâbî kavli -sahâbî bunu kendi re'yi ile de söylemiş olsa- mürseli takviye eder; fakat sahâbînin bunda yanılma ihtimali mevcuttur. Fukahânın mürsele muvafakatı da böyledir"[332].

Şâfiî devamla kibâr-ı tâbiîn dışındakilerin mürsellerini neden kabul etmediğinin sebeplerini serdettikten sonra bu bahsi kapatmaktadır[333].

Görüldüğü gibi İmam-ı Şâfiî'nin mürsel hadîsi kabul konusunda ileri sürdüğü şartlar, oldukça açık ve nettir. Bu şartlarda o, belde ve üstad faktörü gibi durumları nazarı itibara almamıştır.

e) Şâfiî'nin Eser Karşısındaki Tutumu

Kaynaklarda İmam-ı Şâfiî'nin fetvalarında sahâbî ve tâbiûn sözlerine önem verdiği ile ilgili rivâyetler vardır[334].

Bazı araştırmacılar da Şâfiî'nin sahâbî kavlini delil olarak kabul ettiğini özellikle savunmaktadırlar[335].

Şâfiî'nin sahâbî kavlini delil olarak kabul edip etmediği veya hangi şartlarla delil olarak kabul ettiği konusunda usûlcüler arasında ihtilaf vardır.

Cüveynî ve .Şirâzî, Şâfiî'nin kavli kadiminde intişar etmemiş sahâbî kavlini delil kabul ettiğini; fakat kavl-i cedîdinde delil kabul etmediğini nakletmektedirler[336].

---

[331]Şâfiî, md., 1275-1277.
[332]Şâfiî, md., 1276.
[333]Şâfiî, md., 1277-1286.
[334]Bkz., Ebû Nuaym, IX, 100; Beyhâkî, I, 263; İbnü'l-Kayyım, II, 204-205, 261.
[335]Bkz., Ebû Zehra, *Şâfiî*, 272-vd.; Dönmez, 241.
[336]Cüveynî, 120; Şirâzî, 94.

Esnevî ise İmam-ı Şâfiî'den kavl-i cedîdi üzerine iki görüş nakledildiğini, fakat doğru olanın Şâfiî'nin sahâbî kavlini hüccet kabul ettiği yönünde olduğunu söyler.Şâfiî'nin el-Umm'un şeşitli yerlerinde sahâbî kavlinin hüccet olduğunu yazdığını belirttikten sonra misaller verir[337].

Zencânî ise başka bir delille desteklenmeyen (لا حجة فی قول الصحابی علی انفراده) sahâbî kavlini, Şâfiî'nin kabul etmediğini kesin bir ifade ile belirtir[338].

Şah Veliyullah da, Şâfiî'nin sahîh hadîslere muhalif gördüğü ve üzerinde ittifak olmayan sahâbî kavlini diğer müctehidlerin ictihadı gibi karşıladığı tesbitinde bulunmaktadır[339].

İbnü'l-Kayyım Şâfiî'nin bir çok görüşünde Hz. Ömer, Hz. Osman, Zeyd bin Sabit gibi sahâbîleri ve 'Atâ bin Ebî Rebâh gibi tâbiînleri taklit ettiğini söylemekte ve Şâfiî'nin bu konuda "sahâbî sözü, bizim için daha hayırlı ve daha evlâdır" dediğini nakletmektedir[340].

Ebû Zehra, Şâfiî'nin el-Umm ve kavl-i cedîdi üzere yazılmış olan er-Risâlesindeki ifadeleri ile İbnü'l-Kayyım'ın sözlerini delil göstererek, onun hem kavl-i kadîminde hem de kavl-i cedîdinde sahâbî kavlini delil olarak aldığını savunmaktadır. Ayrıca Şâfiî'nin kitaplarında sahâbî kavlini delil olarak kabul etmediğine dair hiç bir ifadenin yer almadığını da söylemektedir[341].

Bir neticeye varabilmek için Şâfiî'nin er-Risâle ve el-Umm'da konuyla ilgili söylediklerini vermek gerekmektedir.

Şâfiî, sahâbînin ihtilaf etmesi durumunda nasıl hareket edersiniz sorusuna; "Kitap, Sünnet ve icmâya muvafik olanı veya kıyasa en uygun olanı alırım"[342] şeklinde cevap vermiştir.

Bir sahâbîden rivâyet edilip, diğerlerinin kabul edip etmediği bilinmeyen sahâbî kavline uyulması gerektiği hususunda Kitap, Sünnet veya icmâda herhangi bir delil var mıdır? sorusunda da şöyle cevap verir: "Biz bu konuda Kitap ve sahîh sünnette herhangi bir delil bulamadık. Ehl-i ilmin de bu tür sahâbî kavillerini bazen delil olarak

---

[337]Esnevî, Cemaluddin bin Abdirrahman (V.772/1371), *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû' ale'l-Usûl*. Beyrut, 1987, 500-502.
[338]Zencânî, 82-83.
[339]Şah Veliyullah, 22.
[340]İbnü'l-Kayyım, II, 204-205, 261.
[341]Bkz., Ebû Zehra, *Şâfiî*, 272-274.
[342]Şâfiî, md., 1805-1806.

aldığını, bazen de terkettiğini gördük. Bazen de aldıkları sahâbî kavli konusunda ihtilafa düşmüşlerdir"[343].

Şâfiî, kendi görüşünü de şöyle belirtir: "Eğer Kitap, Sünnet ve icmâda veya bunların delâletlerinde herhangi bir hüküm bulamazsam ve kıyas da mümkün değilse, o zaman tek sahâbî kavliyle hükmederim. Fakat şu var ki başkasının muhalefet etmediği tek sahâbî kavli çok azdır"[344].

Şâfiî'nin yukarıdaki sözlerinden anladığımız şudur: O kendisinde ihtilaf edilmiş sahâbî kavlini Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyasa arzeder. Bu dört asla en uygun olanı alır. Eğer bir konuda tek bir sahâbî kavli varsa, Şâfiî Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyasta meselenin hükmünü iyice araştırdıktan ve bu delillerin kapsamında mesele ile ilgili herhangi bir hüküm olmadığına kanaat getirdikten sonra, sahâbî kavlini alır.

Şâfiî, Kitabu'l-Umm'da şunları söyler: "Bir meselenin hükmünü Kitap ve Sünnet'te bulduğunuz müddetçe onunla amel ederiz. Kitap ve Sünnet'te bulamazsak, Resûlulllah'ın Ashâbının görüşünü veya onlardan tek kişinin görüşünü alırım. Eğer Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın görüşünü bulursak onları taklit etmek bizim için daha evlâdır. Sahâbî görüşleri arasında ihtilaf varsa delâleten Kitap ve Sünnet'e en yakın olanı almak için böyle yaparız. Çünkü müslümanların imamının görüşü, insanları bağladığı için şöhret bulmuştur. Bundan dolayı bütün insanları bağlayıcı olanın görüşü, münferid şahısların görüşünden daha evlâdır. Tek şahısların görüşleri bazen alınıp bazen terkedilir. Müftülerin çoğu evlerinde oturup fetva verirler. İnsanlar imamların fetvasıyla ilgilendiği kadar, onların fetvasıyla ilgilenmezler. Bununla beraber bir konuda fetva vermek istedikleri zaman, imamların Allah'ın Kitab'ı ve Resûlullah'ın sünnetini araştırarak işe başladıklarını görüyoruz. Bazen söylediklerinin hilafına kendilerine bir haber getirildiğinde, tereddüt etmeden onu alırlardı. Allah'a olan takvaları ve faziletlerinden dolayı kendi görüşlerinden vazgeçmemezlik etmezlerdi. Aradığımız konuda imamların görüşlerini bulamazsak, dinde emanet makamında bulunan ashâbın görüşlerini alırız. Ashâba tâbi olmak, bizim için onlardan sonra gelenlere tâbi olmaktan daha evlâdır"[345].

Şâfiî'nin sahâbî kavliyle amel ettiği zaten kendi ifadelerinden açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Ancak onun sahâbînin ittifak ettiği görüşler ile Hulefâ-i Râşidînin görüşlerine ayrı bir önem verdiği görülmektedir. Çünkü o, bunda hem ümmetin

---

[343]Şâfiî, md., 1807-1808.
[344]Şâfiî, md., 1809-1010.
[345]Şâfiî, *el-Umm*, VIII, 247.

muvâfakatını hem de icmâ manası görmektedir. Bir meselede yalnız bir sahâbînin sözü varsa, ona muhalefet edildiği de bilinmiyorsa, Şâfiî onunla amel edeceğini bildirmektedir[346].

Şu halde Şâfiî'nin kavl-i cedîdinde sahâbî kavlini hüccet olarak kabul etmediğini söyleyenler ile Zencânî ve Şah Veliyullah'ın söylediklerini ihtiyatla karşılamak gerekmektedir.

Gerçi Şâfiî, Kitap, Sünnet ve icmâda sahâbî kavlinin hüccet olabileceğine dair herhangi bir delil bulunmadığını söyler. Ancak bunu, onun sahâbî kavlini kabul etmediği manasına almak yanlıştır. Belki de bazılarını menfî bir kanaate sürükleyen onun bu tür sözleri ile sahâbî kavlini kabul konusunda ileri sürdüğü sıkı şartlar olmuştur. Fakat yukarıda kendisinden aktardıklarımızdan anlaşılmaktadır ki, Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyasa muhalif olmadıkça bir tek kişiden gelen sahâbî kavlini dahi hem kendi görüşüne, hem tâbiûn dahil tüm müctehidlerin görüşüne tercih etmektedir.

f) Kıyas Anlayışı

Şâfiî'nin kıyas anlayışını izah etmeden önce, onun ilim anlayışı içerisinde kıyasa verdiği değeri ve kıyasın şer'î deliller içerisindeki yerini belirtmemiz gerekir.

Şâfiî er-Risâle'nin bir çok yerinde kıyası, şer'î bir delil olarak savunur. Ona göre müctehid, kıyastan müstağni kalamaz. Kitap, Sünnet ve müslümanların icmâsında bir meselenin hükmü bulunmazsa, kıyasa baş vurulur[347].

Şâfiî kıyasın şer'î bir ictihad metodu olduğuna dair bir çok misaller serdeder. Kendisine ictihadın[348] câiz olduğuna dair delilin var mıdır? sorusu sorulduğunda, şu manada cevap vermiştir: Cenâb-ı Allah buyuruyor ki; "Nerede olursan ol mescîdu'l-Harama doğru yönel. Artık nerede olursanız yüzünüzü onun yönüne (فَوَلُّوا) dönderin"[349]. Şu kesinlikle bilinmektedir ki evi mescîdu'l-Haram'dan uzak olan bir kişinin ona isabetli bir şekilde yönelmesi ancak bir takım delillerle olur. Mükellef bu delillere dayanarak oraya en isabetli bir şekilde yönelmeye çalışır. Bunu da, ictihadla yapmak zorundadır. Güneş, ay, rüzgar ve yıldız gibi bazı delillere dayanarak ictihad yaptığında mükellefiyetini yerine getirmiş olur. Fakat isabet edip etmediğini bilemez. Bir başkası da aynı delillere dayanarak başka yöne dönebilir. İkisinin de yanılma

---

[346]Değerlendirme için bkz., Ebû Zehra, *Şâfiî*, 274.
[347]Bkz., Şâfiî, md., 266, 1459-1460, 1469-1470.
[348]Şâfiî'ye göre ictihad ile kıyas, aynı manadadır. Bkz., *er-Risâle*, md., 1323-1325.
[349]Bakara, 2/150.

ihtimali olduğu halde namaz kılma esnasında kıble tesbitinde ictihad etmek zorundadırlar[350].

Şâfiî bu istidlâlle, bu ayetin ictihadı mecbur kıldığını ve teşvik ettiğini söylemektedir. Verdiği ikinci bir örnek şudur: Cenâb-ı Allah şöyle buyurmaktadır: "İhramlı olduğunuz halde av hayvanlarını öldürmeyiniz. Sizden kim kasden av hayvanını öldürürse, onun cezası Kâbe'nin sınırları içerisinde iki âdil şahidin şehâdetiyle ehl-i hayvanlardan öldürdüğünün mislini kurban etmesidir"[351].

Cenâb-ı Allah ayette, öldürülen hayvanın mislini kurban etmeyi emretmiştir. Bu mislin ne olduğunu da iki âdil şahidin tayinine bırakmıştır. Resûlullah'ın ashâbı, sırtlan için teke, geyik için keçi, tavşan için keçi oğlağına hükmetmişlerdir. Arap tavşanı için de dört aylık oğlağa hükmetmişlerdir. İlim şunu kabul eder ki, onlar burada bedenen misliyet aramamışlar, kıymette aramışlardır. Eğer bunun yerine kıymet biçselerdi, av hayvanlarının çeşitli belde ve zamanlarda kıymetleri değişik olduğu için onların bu konudaki hükümleri de değişik olurdu. Fakat bilindiği gibi, Arap tavşanı oğlağın dengi değildir. Ancak oğlak, ona en yakındır. Bundan dolayı onun dengi kılınmıştır. İşte bu, keçi ile geyiğin birbirine misliyette yakın olmasına ve Arap tavşanı ile sütten kesilmiş oğlağın biraz farklı olmalarına rağmen birbirine denk kılınmalarına yaklaşan bir kıyastır[352].

Şâfiî, bu ayeti ve ayete dayanılarak yapılan ictihadları, ictihada ve ictihadda ihtilafa örnek göstermektedir. Eğer ictihad câiz olmasaydı av hayvanlarının ehl-i hayvanlardan hangilerine denk olacağı iki âdilin tesbitine bırakılmazdı. İki âdil şahidin her zaman bir hükümde ittifak etmeleri mümkün olmadığına göre hem ictihad câizdir hem de ictihadda ihtilaf câizdir.

Bununla beraber Şâfiî, isabet şansı açısından kıyası ısrarla ikinci planda tutar. Ona göre ilim, ikiye ayrılır:

1- Hem zâhirde hem bâtında hak olan ilim,

2- Zâhirde hak olan ilim. Kitap ve mütevâtir sünnetle elde edilen ilim hem zâhirde hem bâtında haktır. Bu tür ilimde ihtilaf câiz değildir. Bu çeşit ilimle elde edilen haram ve helâl hükümlerinden hiç kimse gâfil kalamaz ve bundan şüpheye düşemez[353].

---

[350]Bkz., Şâfiî, md., 1344-1392.
[351]Maide, 5/95.
[352]Şâfiî, md., 1394-1398.
[353]Şâfiî, md., 1328-1329.

Zâhirde hak olan ilme "hassâ'nın ilmi" der. Bu tür ilmin, haber-i âhâd ve icmâ ile elde edilebileceğini söyler. Bu tür delillerle hükmetmenin zâhirde hak olarak görüldüğünü fakat, işin aslında müctehidin yanılabileceğini söyler[354]. İşte Şâfiî kıyasla elde edilen ilmin, bu tür bir ilim olduğunu, âlimlerin bunda hem yanılabileceğini hem de ihtilaf edebileceğini vurgular[355].

Şâfiî'ye göre kıyas, asla Kitap ve Sünnet değerinde olan bir delil değildir. Eğer böyle olsaydı o zaman kıyasla elde edilen hüküm için "bu Allah'ın hükmüdür" demek gerekecekti. O zaman buna kıyas demeye gerek kalmayacaktı[356].

Ona göre kıyas, ancak zarûret halinde baş vurulabilecek bir delildir. Bu konudaki ifadeleri gayet açıktır: "Önce icmâ sonra kıyasla hükmederiz. Ancak kıyas, icmâdan daha zayıftır. Fakat kıyas zarûret menzilesindedir. Haber olduğu müddetçe kıyas câiz değildir. Nasıl ki seferde su bulamama özründen dolayı teyemmümle temizlik câiz ise, kıyas da bir sünnet bulmak mümkün olmadığında câiz olur"[357].

Şâfiî delil hiyerarşisi içerisinde kıyası dördüncü sıraya koymaktadır. Delil sıralamasını şöyle yapar: "İlim ikidir; ittiba ilmi, istinbat ilmi. İttiba Kur'an'a olur. Onda uyulacak bir şey bulunmazsa sünnet olur. Orada da bulamazsak, muhâlefetini bilmediğimiz selefimizin kavline ittiba ederiz. Orada da bulamazsak, Allah'ın Kitabına ve Resûlullah'ın Sünneti'ne kıyas yaparız. Ondan sonra selefimizin tümünün kavline kıyas yaparız. Kıyasın dışında bir şeyle söz söylemek (ictihad etmek) câiz değildir. Kıyas yapma ehliyetine sahip olup da ictihad edenler ihtilaf ederlerse her biri kendisine ulaşan delillerle ictihad edebilir. Fakat ictihadı ile değişik bir neticeye varmış kişinin başkasının ictihadına uyması, câiz değildir"[358].

Şâfiî'nin kıyasa dördüncü şer'î delil olarak itibar ettiği, er-Risâle'nin de bir çok yerinde geçmektedir[359].

Kıyasın değerini ve zarûrîliğini bu şekilde savunan Şâfiî'ye göre acaba kıyasın mahiyeti nedir? Onun bahsettiği kıyasın fıkıh usûlündeki usûlî kıyasla bir benzerliği var mıdır?

---

[354]Şâfiî, md., 1330-1332.
[355]Şâfiî, md., 1333. Şâfiî'nin verdiği örnekler için bkz., md., 1336-1376.
[356]Şâfiî, md., 1322.
[357]Şâfiî, md., 1817-1818.
[358]Ebû Zehra, *Şâfiî*, 163. Şâfiî'nin kitaplarında bu sözün yerini bulamadık.
[359]Ebû Zehra, bu sözü naklettiği halde, Şâfiî'nin delil sıralamasında kıyası beşinci sırada vermesi şaşırtıcıdır. Halbuki Şâfiî'nin kıyası dördüncü sıraya aldığına dair *er-Risâle*'nin de bir çok yerinde açık ifadeler vardır. Bkz., md., 266, 1459-1460, 1817, 1328-1332.

Araştırmacılar asl ile fer' arasındaki benzerliği dikkate alarak kıyasın mahiyetini ilk tesbit etmeye çalışan kişinin, Şâfiî olduğunu söylerler[360]. Ancak şuna da dikkat çekerler. Şâfiî, mantıkî üslûpların henüz ilimlere hâkim olmadığı bir çağda kıyası düzenlediği için, onda hadd ve resim yoluyla yapılmış bir kıyas tarifine rastlanmamaktadır. Fakat verdiği örneklerden, onun sonraki âlimlerin kullandığı ıstılâhî kıyası kastettiği gayet açık bir şekilde anlaşılmaktadır[361].

Şâfiî, er-Risâle'sinde ictihad ile kıyasın aynı manada olduğunu vurgulayarak, kıyas hakkında şöyle der: "Müslümanın karşılaştığı her hükümle ilgili ya uyulması gereken bir hüküm vardır, ya da şârî'in gösterdiği yönde o hükme götüren bir delâlet mevcuttur. Bizzat mesele ile ilgili bir hüküm varsa, ona uymak gerekir. Mesele ile ilgili bir hüküm yoksa, şârî'in gösterdiği yönde ictihad yapılarak deliller araştırılır. İctihad ise, kıyastır"[362].

Bir sözünde de "kıyas, delillerle Kitap ve Sünnete muvafık olan hükmün elde edilmesidir"[363] der.

Şâfiî burada hem kıyasın işlevini belirtmekte, hem de onun şârî'in gösterdiği şekildeki bir ictihad metodu olduğunu vurgulamaktadır.

Ebû Nuaym'ın kendisinden naklettiği bir sözde Şâfiî: "Bir asıl diğer bir asıl üzerine kıyas edilmez. Hiç bir asıl için de "bu niye böyle olmuş veya nasıl böyle olmuş" da denilmez. Fakat fer' için denilebilir"[364] demiştir.

Anlaşılıyor ki nassın olduğu yerde Şâfiî, kıyastan bahsetmeyi bile câiz görmez. Ancak vârid olan mesele ile ilgili bizzat nass yoksa, bu durumda müctehid, şârî'in gösterdiği yönde " A'lâ sebîli'l-hâk" delilleri araştırıp ictihad eder. Meselenin hükmünü, kendisine benzeyen nassların hükmüne bağlayarak çözmeye çalışır.

Şâfiî, kıyasın her zaman şârî'in maksadı olan doğruya götürmeyebileceğini de vurgular. Kıyasın kıyası yapana nisbetle "inde kâyısihi" zâhirde hak olduğunu, ancak varılan neticenin bütün âlimlerce doğru kabul edilmeyebileceğini söyler[365].

Şâfiî kıyası ikiye ayırır. Ona göre kendisinde ihtilaf edilmeyecek kıyas vardır. Buna (أن يكون الشيء في معنى الاصل) demektedir[366]. O, bununla, usûlî kıyası

---

[360]Bkz., Ebû Zehra, *Şâfiî*, 273.
[361]Bkz., Ebû Zehra, *a.g.e.*, 274; Dönmez, 117-118.
[362]Şâfiî, md., 1326.
[363]Şâfiî, md., 122; Beyhâkî, I, 381.
[364]Ebû Nuaym, IX, 105.
[365]Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1331-1332; Ebû Zehra, *Şâfiî*, 240

kastetmiştir. Zira hakkında nass bulunmayan meselenin, hakkında nass bulunan (asl) meselenin manasında olması ifadesini sonraki usûlcüler, fer' ile asl arasındaki illet eşitliği olarak ifade etmişlerdir. İşte Şâfiî'ye göre bu kıyasta ihtilaf olmaz. Bu kıyasta asl ile fer' arasındaki benzerlik tam olduğuna göre, hükmün de herkese göre bir olması icap eder.

Şâfiî, kıyasın ikinci nevi için (أن يكون الشيء له في الاصل أشباه)Bir şeyin (Hükmü araştırılan meselenin) "asl"da bir kaç benzerinin bulunması" ifadesini kullanır. Ona göre bu durumda meselenin hükmü en çok benzeyene ilhak edilir. Bu tür kıyasta, kıyasçılar ihtilaf edebilirler demektedir[367].

Şâfiî'nin karakter itibarı ile kıyası ikiye ayırdığını söyledik[368]. Bu iki kıyastan birincisine kıyasü'l-asl, ikincisine kıyasü'l-şebeh demek uygundur. Şâfiî'nin verdiği örneklerden kıyasü'l-aslı ikiye ayırdığı anlaşılmaktadır. Ebû Zehra'nın taksimatı şöyledir:

1- Fer' için aynı hükmün asla göre öncelikle (evlâ) gerektiği kıyas[369],

2- Fer' için aynı hükmün asla göre eşit olduğu kıyas,

3- Hükmün illetinin fer'de asla göre daha zayıf bulunan kıyas[370]..

Şâfiî, konuyla ilgili şu örnekleri vermektedir.

Cenâb-ı Allah, "Anaya babaya öf bile demeyin"[371] buyurmaktadır. Bu ayetten kıyas-ı evlâ yoluyla şunu anlarız: Ana babaya öf bile demek yasak olunca, ana babayı dövmenin şiddetle yasak olduğunu anlarız. Bu fer'in hükmünün asla göre daha evlâ olduğu kıyastır[372].

Fer'in asla müsavi olmasına da örnek şudur: "Cenâb-ı Allah "eğer cariyeler fuhuş işlerlerse, onlara hür kadınlara olan cezanın yarısı vardır"[373] buyurmuştur. Cariyeler hakkındaki bu hükme bakarak, hadd vurulmayı îcabeden bir günah işlediklerinde

---

[366]Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1334.
[367]Şâfiî, md., 1334.
[368]Fahruddin er-Râzî, Şâfiî'nin sözlerinden üç çeşit kıyas çıkarmış, üçüncü çeşidini de ikiye ayırmıştır. Bu taksimatın isabetli olmadığı hakkında bkz., Ebû Zehra, *Şâfiî*, 244; Dönmez, *a.g.e.*, 117-vd.
[369]Şâfiî, 1483-1486.
[370]Ebû Zehra, *Şâfiî*, 242, 243.
[371]İsra, 17/23.
[372] Şâfiî kıyas-ı evlânın bazı âlimler tarafından kıyas olarak isimlendirilmediğini belirtmesine rağmen, onu kıyasa dahil etmektedir.
[373]Nisa, 4/25.

kölelere de cezanın yarısının verilmesine hükmedilir. Çünkü her iki olayda illet eşittir[374].

İşte Şâfiî'nin kıyasü'l-asl olarak isimlendirdiği ve kendisinde ihtilafın câiz olmadığını söylediği kıyas, bundan ibarettir.

Şâfiî'nin "kıyas edenler, mana (illet) kıyası üzere ihtilafa düşmezler" sözünden, illeti doğru tesbit edilmiş illet kıyasında ihtilaf olmayacağı manasını anlamak gerekmektedir[375]. Yoksa kıyastan yanılmazlık payını kaldırmak onu nass seviyesine yükseltmek olur.

Şâfiî'nin şebeh kıyası dediği ve kendisinde ihtilafı câiz gördüğü kıyasa bir çok örnekler vermektedir. Bir tanesini zikretmekle yetinelim:

Cenâb-ı Allah Kur'an-i Kerîm'de şöyle buyurmuştur: "Annelerden çocuklarını emzirmeyi tamamlamak isteyenler için, emzirme süresi tam iki senedir. Annelerin yiyeceğini ve giyeceğini uygun şekilde sağlamak, çocuğun babasına aittir"[376].

Bu ayetin devamında "Eğer çocuklarınızı süt anneye vermek isterseniz, ücretini uygun bir şekilde ödediğiniz takdirde size bir günah yoktur" buyurulmaktadır.

Hz. Peygamber(s.a.s) de Utbe'nin kızı Hind'e, eşi Ebû Süfyan'ın malından izni olmaksızın kendisi ve çocuğu için uygun tarzda almasını emretmiştir. Allah'ın Kitabı ve Resûlullah'ın Sünnetindeki deliller gösteriyor ki, küçükken çocuğu emzirme ve besleme ücreti babaya düşmektedir. Bu hükmün farz olmasının sebebi, çocukla baba arasındaki karabet bağıdır. Mademki çocuk bakıma muhtaç olduğu bir zamanda baba ona bakmakla yükümlüdür, öyleyse baba da bakıma muhtaç bir hale düştüğü zaman, çocuğun önceki durumuna kıyasen babasının bakımını, nafakasını ve giyimini temin etmesi gerekir. Çünkü çocuk babadandır, baba kendisinden olan bir şeyi zâyi edemez. Aynı şekilde çocuk da kendisini dünyaya getireni zâyi edemez. Yukarıya doğru ne kadar çıkarsa çıksın, babalar ve aşağıya doğru bütün evlâtlar bu manada (illetde) eşittir"[377].

Görüldüğü gibi Şâfiî burada uygun bulduğu bir illete- ki o buna mana demektedir- kıyas yapmıştır. Fakat bu mananın müctehidlere göre değişebileceğini ima etmiştir. Nitekim Şâfiîler akrabaların nafakasının farz oluşunun illetini, velâyete

---

[374]Ebû Zehra, *Şâfiî*, 242-243.
[375]Dönmez, *a.g.e.*, 119.
[376]Bakara, 2/233.
[377]Şâfiî, md., 1497-1502.

bağladıkları halde Hanefîler, bu illete mahremiyet akrabalığını da dahil etmişlerdir[378]. Böylece Şâfiî'nin kıyas-ı şebehte ihtilaf câizdir sözü, pratikte gerçekleşmiş olmaktadır.

Şâfiî'nin bu konuda verdiği diğer bir örnek de, Ribevî malların illetiyle ilgilidir. Burada illet olmaya elverişli birden fazla vasız olduğu için, kıyas-ı şebehe örnek vermiştir[379]. Nitekim ribevî malların illetinde mezhepler ihtilafa düşmüşlerdir. Şâfiîlere göre ribanın illeti semeniyyet ve gıda maddesi olması iken, Hanefîlere göre keyli (ölçü) ve vezni (tartı) olması, Mâlikîlere göre iktiyat ve iddihardır[380].

Buradan şu neticeye varmak mümklündür: Şâfiî, kıyası hükmü nass üzerine hamletmmek ve nassa tâbi olmak gibi itibar eder. Yoksa kıyas nasssın hükmünden âzâde olmak demek değildir[381].

Ancak verdiği örneklerden anlaşılan şudur ki, o illet için sıkı kayıtlar koymamıştır. Üzerine hüküm bina edilebilecek bütün mürsel manalara kıyas yapılabileceği görüşündedir[382]. Sonraki usûlcülerin lafzın manaya delâleti kabilinden kabul ettiği nassın işaretini kıyas-ı şebehe[383] örnek göstermesi ile kıyas-ı evlâyı usûl-i kıyasa (kıyasü'l-asla) dahil etmesi, onun bir çok istinbat metodunu kıyasa dahil ettiğini göstermektedir. Bu da onun re'y ictihadındaki düzensizliklerini belli kurallara bağlamaya çalışmasından ileri gelmektedir. O nasslardan vardığı neticeye dayanarak, şer'î ictihadın yegane metodunun kıyas olduğunu söylemektedir.

g) Şâfiî'nin İctihad İçin Koyduğu Şartlar

Şâfiî, kıyas yapacak olan kimsede bir takım fitrî ve ilmî özelliklerin olmasını şart koşar. Onun bu hususta söyledikleri, re'y ictihadının sınırlarını tesbite yönelik olduğu için önemlidir.

Kişiyi kıyas yapmaya ehil kılan ilmî vasıflara, "kıyas aleti" der[384]. Bu konuda söyledikleri, şöyledir: "Hiç bir hakim, hiç bir âmir ve hiç bir müftü; Kur'an ilimlerini, yani nâsıh-mensuhu, umûm-husûsu ve edebî yönünü, Resulullah'ın sünnetini, eski ve yeni ilim ehlinin görüşlerini, Arap dilini bilmeden ve birbirine benzeyen meseleleri ayıracak ve kıyası anlayacak kadar akıllı olmadan hüküm veremez, hüküm vermeye de müsaade edemez. Bu özelliklerinden birine sahip olmayan kişinin kıyas yapması caiz

---

[378]Bkz., Ebû Zehra, *Şâfiî*, 248.
[379]*er-Risâle*, md., 1518-1522.
[380]Şaban, Zekiyuddin, *Usûli'l-Fıkh*, (Trc., Dönmez, İ.Kafi), 137.
[381]Ebû Zehra, eş-Şâfiî, 241.
[382]Dönmez, İ.Kafi, a.g.e., 120.
[383]Emzirme ayetinden çıkardığı hüküm, bu kabildendir.
[384]Şâfiî, *er-Risâle*, md.1469.

değildir. Aynı şekilde usûlü (kitap ve sünnet ilmini) bildiği halde, fer'î kıyasın şartlarını bilmeyen kişi, kıyas yapamayacağı gibi; usûl ilmini bilmeyen veya usûl ilminde yetersiz olan kişinin de kıyas yapması caiz değildir..."[385].

Şâfiî, er-Risâle'de, bu şartların bir kısmını da izah etmektedir: "Aklı tamam olup da, usûlü bilmeyenin ictihad etmesi, caiz değildir. Çünkü bu kişi neye kıyas yapacağını bilemez. Bu; pazarda benzeri olmayan bir malın kıymetini bilmemeye benzer. Usûlde hâfiz olup da, ilmin hakikatini kavrayamamış kişi de, kıyas yapamaz. Çünkü o, bazen manaların hakikatini kavrayamaz"[386] demektedir.

Şâfiî, kıyas ehliyetine sahip olan kişinin dikkat etmesi gereken bir noktayı da şöyle belirtir: "Kıyas yapacak müctehid, kendine muhalif olanların sözünü dinlemeyi ihmal etmemelidir. Çünkü bu sayede gaflete düştüğü bazı şeylerin farkına varır. Doğru olduğuna kanaat getirdiği şeyin doğruluğundaki kanaati daha da pekişir. Ancak bu konuda bütün gücünü sarfedip, nefsine karşı insaflı davranması gerekir, ta ki bu sayede neyi neye göre söylediğini; tekettiğini de, niçin terketmiş olduğunun bilincinde olsun. Sahip olduğu görüş kadar, muhalif olduğu görüşe de önem vermeli ki, tuttuğu görüşün, terkettiği görüşe olan üstünlüğünü ortaya koyabilsin"[387].

Şâfiî'nin müctehidde aradığı şartları, kısaca beş maddede özetlemek mümkündür.

1- Arap dilini bütün incelikleriyle bilmek,

2- Kitabullah'ın ahkâmını, umûm ve husûsunu, nâsıh ve mensuhunu ayrıca lafızların diğer delaletlerini bilmek,

3- Hz. Peygamber(s.a.s)'in hadîslerini bilmek

4- Konuyla ilgili kendisinden önceki âlimlerin görüşleri ile, kendi zamanının âlimlerinin görüşlerini bilmek ve mesele ile ilgili icmâyı bilmek,

5- İctihad(Kıyas) yapabilecek aklî melekeye ve fıtrî yapıya sahip olmak.

Görüldüğü gibi Şâfiî'nin müctehidde aradığı şartlarla ilgili söyledikleri, muteahhir usûl âlimlerinin söyledikleriyle hemen hemen aynıdır. Klasik usûl kitaplarında bu şartlara pek bir şey eklenmemiştir. Şâfiî'nin kıyas ictihadı konusunda söyledikleri, ictihad tartışmalarına itidal kazandırmış; re'y-hadîs tartışmalarındaki mutaassıp ve aşırı görüşler, önemini kaybetmeye başlamıştır. Bundan sonra re'y

---

[385]Şâfiî, *el-Umm*, VIII, 301-302; *er-Risâle*, md.1470-1478.
[386]Şâfiî, *er-Risâle*, md.1476-1477.
[387]Şâfiî, *a.g.e.*, md.1473-1475.

ictihadı konusunda Hanefîlerle Şâfiîler arasında sistemli ve seviyeli ictihad tartışmaları başlamıştır.

h) İmam Şâfiî'nin İstihsanı Eleştirmesi

Daha önce de belirttiğimiz "istihsan", ilk önce Ebû Hanîfe tarafından kullanılmıştır. Ancak istihsanın, mezhebin kurucuları tarafından tarif ve tahdit etilmemiş olması, istihsanın mahiyeti üzerinde geniş tartışmalara sebep olmuştur. Bu tartışmayı başlatan ve istihsana şiddetli tenkidler yöneltenlerin başında, İmam Şâfiî gelmektedir. Fakat Şâfiî, istihsanı eleştirirken, ne tür bir istihsanı eleştirdiğini açıkça belirtmeden, eleştirilerini mutlak tutmuştur. Bundan dolayı onun eleştirdiği istihsanın kapsamına Hanefîlerin kullandığı istihsanın dahil olup olmadığı durumu, âlimler tarafından tartışma konusu olmuştur[388]. İşte hem bu durumun açıklığa kavuşturulması, hem de re'y-hadîs tartışmalarının Şâfiîler ve Hanefîler arasında geldiği noktanın belirlenmesi açısından Şâfiî'nin istihsanla ilgili söylediklerini biraz detaylı bir şekilde vermeyi uygun görüyoruz.

Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için, Şâfiî'nin istihsanı hangi açılardan tenkid ettiğini, maddeler halinde vermeye çalışalım.

1- Şâfiî'nin istihsanla hükmetmeyi Kitap ve Sünnete eksiklik izâfe etmek olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Bu konuda aşağıdaki ayetleri ve benzerlerini delil göstererek, Allah'ın Kitabında ve Resulullah'ın sünnetinde müslümanı ilgilendiren her meselenin hükmünün bulunduğunu söyler. Bu sâdette Cenâb-ı Allah, şöyle buyurur: "Biz sana bu kitâbı her şeyi açıklayıcı bir hidayet ve bir rahmet olarak indirdik"[389]. Bir başka ayette: "Onların arasında Allah'ın sana indirdikleri ile hükmet ve sakın onların hevalarına uyma"[390] buyurmuştur.Bu ve benzeri ayetlerde Cenâb-ı Allah, kitap ve sünnetle herhangi bir şeyi eksik bırakmadığını beyan etmiştir[391].

Bununla beraber Şâfiî, Peygamberlerin yolunun Allah'ın kendilerine indirmiş olduğu hükümlerle hükmetmek olduğunu belirterek, ilgili ayetleri zikreder. Bu konuda Cenâb-ı Allah, şöyle buyurmuştur: "Allah'ın sana indirdiği ile hükmet, sakın onların

---

[388]Bkz. Şa'ban, 161; Ebû Zehra, *Usûl*, 270-272; Kevserî, *Fıkhu Ehl-i Irak*, 26-32; Zeydan, 197.
[389]Nahl, 17/89.
[390]Maide, 5/48-49.
[391]Şâfiî, *el-Umm*, VIII, 295.

hevalarına uyma"[392]. Bir diğer ayette Allah: "Ey Dâvud biz seni yeryüzünün halîfesi yaptık, öyleyse insanlar arasında hakkla hükmet"[393] buyurmuştur.

Hiç kimse hakkı bilmeden, hakkla hükmetmekle emrolunmaz. Hak ise, ya Allah'ın indirdiği bir nass veya bu nassların delâletiyle bilinir. Hakkı bilmenin bunun dışında başka bir yolu olmadığı için, Hz. Peygamber(s.a.s) kendisine bir mesele geldiği zaman, şayet o meselenin hükmü ile ilgili bir nass yoksa kendi görüşü ile hükmetmez, vahiy beklerdi. Evs bin Sâmit'in karısı, kocasının kendisine zıhar yaptığını söyleyince zıhar ayeti[394] ininceye kadar Hz. Peygamber(s.a.s) Evs'e cevap vermemiştir. Aclânî de karısına zina isnadında bulununca, Hz. Peygamber(s.a.s) vahiy beklemiştir[395].

Şâfiî'nin bu delillerle şu gerçeğe dikkat çekmek istediği anlaşılıyor: Cenâb-ı Allah Kitap ve Sünnette hiç bir olayın hükmünü eksik bırakmamıştır. Kitap ve Sünnette her mesele hakkında ya nass olarak ya icmâlî olarak ya da delâleten bir hüküm vardır. Müctehid nasslarda bulamadığı hükümleri, nasslardaki delâlete göre çözmeye çalışır[396]. Şayet istihsanla hükmetmek caiz olsaydı, Hz. Peygamber(s.a.s) vahiy beklemez istihsan yapardı.

Şâfiî'nin burada eleştirdiği istihsanın, Hanefîlerin kullandığı istihsan olduğunu iddia etmek oldukça zordur. Zira Hanefîlerin kullandığı istihsanın mahiyetinde böyle bir anlayışa yer yoktur.

2- Şâfiî'nin istihsana yönelttiği ikinci önemli tenkid şudur: "İlim ehlinden, dayanağı Kitap, Sünnet ve icmâ olan kıyasın keyfiyetini bilmeden, aklıllı ve edib kişilere re'ylerine göre fetva verme ruhsatı veren herhangi bir kimse bilmiyorum. Zira akıl benzeyenleri tafsil etmek içindir. Eğer bunda şüpheye düşerlerse, onlara şöyle denilir: Kur'an, Sünnet ve fetvayı bilen ilim ehlinden daha akıllı ve daha fasih oldukları halde neden ehl-i ukûlun (Şâfiî bununla filozofları kastetmiş olmalıdır) da Kitap, Sünnet ve icmânın olmadığı konularda ehl-i ilim gibi fetva vermeleri caiz görülmemiştir? Eğer, "onlar usûlü bilmiyorlar" denilirse, hiç bir asla dayanmadan ve hiç bir asla kıyas yapmadan, fetva verdiğinize göre sizin usûl bildiğinize dair deliliniz nedir, denir. Usûlü bilemdiklerinden dolayı onların kıyası yanlış yapmaları, sizi çok mu korkutuyor? Peki sizin usûl bilmeniz size ona kıyas yapmayı mı öğretti, yoksa terketmeyi mi öğretti? Eğer kıyası terketmeniz caiz ise, onların da sizin gibi kıyassız

---

[392]Maide, 5/48.
[393]Sâd, 38/26.
[394]Mücâdele, 58/2.
[395]Şâfiî, *a.g.e.*, VIII, 298.
[396]Bkz. Şâfiî, *a.g.e.*, a.y., vd.

söz söyleme hakları vardır. Zira onlar için endişe edilen şey, usûl üzerine kıyas yapmamaları veya hata yapmalarıdır. Sonra ben, kıyasa dayanmadan konuşsalar da doğruyu bulmada onları sizden daha gayretli görüyorum. Çünkü onlar bu konuda bildikleri herhangi bir aslı terketmemişlerdir. Dolayısıyla hata yapmada sizden daha fazla özür sahibidirler. Onlar bilmedikleri halde hata yapıyorlar. Fakat usûl üzere kıyası bildiğiniz halde terkettiğinizden dolayı, bana göre sizin günahınız daha büyüktür. Şayet, "biz aslı bildiğimiz halde ona kıyas yapmayı terkettik" derseniz, hakka bilerek muhalefet etmiş oluyorsunuz. Bu gerçekten habersiz olmak, size ilimde söz söylemeye ehil olamayacağınız kadar kusur getiren bir durumdur. Eğer kıyası terk konusunda size serbestlik olduğunu, zihninize gelen, hoşunuza gidenle amel edebileceğnizi zannediyorsanız, Kitap, Sünnet ve icmâdan serdettiğim delillerle karşılaşırsınız"[397].

Görüldüğü gibi Şâfiî burada istihsanı, fakîhin fetva verirken Kitap, Sünnet ve icmâdan herhangi bir asla dayanmadan filozofların yaptığı gibi meseleleri beşerî akılla çözmeye çelışmak olarak görmektedir. Bu ise, heva ve hevese ve şahsî mülahazalara dayanan bir ictihad metodudur. Eğer Kitap ve Sünnete dayanmadan hükmetmek caiz olsaydı, o zaman her akıllı kişinin fetva vermesi caiz olurdu[398]. Çünkü istihsan yapanlar, bağımsız akılları ile hareket etmektedirler. Eğer usûlü bilenler için bu caizdir denirse, aynı şey usûlü bilmeyenler için de caiz olur. Fetva kaynağı olarak akıl kabul edilirse, akıl Kitap ve Sünneti bilmeyenlerde de vardır.

Şâfiî'nin bu tenkidini bizzat Hanefîlere yönelik olarak kabul etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü Hanefîlerin kullandığı istihsan, nasslarda gözetilen gaye ve maslahatlar dikkate alınarak yapılmış, nassların ruhunu, hakkaniyeti ve toleransı aramaya yönelik bir ictihad metodudur[399]. Böyle bir ictihad metodunda hiç bir zaman nassların dışlandığı söylenemez.

Kanaatimizce Şâfiî'nin bu tenkidi tarif edilmemiş ve sınırlandırılmamış istihsana yöneliktir. Çünkü kelime anlamı itibarıyla istihsan, her türlü keyfî fetva vermeyi de içine almaktadır. Şâfiî'nin karşı çıktığı bu tür bir istihsan olsa gerek. Ancak Şâfiî'nin "Kitabu Cimâü'l-İlm" başlığı altında söyledikleri[400] dikkate alınırsa, onun istihsanla

---

[397]Şâfiî, *a.g.e.*, VII, 300-301.
[398]Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, 220.
[399]İstihsanın mahiyeti hakkında bkz. Dönmez, İbrahim Kafi, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1981, 149-176.
[400]Bkz. Şâfiî, *el-Umm*, VIII,273-278.

ilgili tenkidlerinin -özellikle yukarıda verdiklerimiz- bir kısmının akla aşırı derecede önem veren mu'tezileye yönelik olduğu muhtemeldir[401].

3- Şâfiî, istihsanı zâhirî delilleri bırakıp Şâri'in fetva vermede itibar etmediği bâtınî durumları araştırıp onlara göre hüküm vermek olarak görmektedir.

Gerçekten Şâfiî istihsan ile ilgili eleştirilerinde en çok bu konu üzerinde durur ve çeşitli örnekler verir.

O, Allah'ın insanları sadece indirdiği hükümlerden mesul tuttuğunu, şeriatın işlerin zâhirine göre hükümler koyduğunu, insanların bâtınî durumlara muttali olamayacağını, bundan dolayı hüküm verirken zâhirî emârelerin (görünenin) ölçü alınması gerektiğini ifade eder[402].

Allah Peygamberlerine bile gaybı bildirmemiş, onlara dahi zâhirî emârelere göre hükmetmeyi emretmiştir. İnsanlar Peygamberlere itaatle emrolunduklarına göre onlara uymak zorundadırlar. Bundan dolayı bir kimsenin gıyabını ilgilendiren bir durum hakkında sadece karinelere ve zanna dayanarak hüküm verilemez. Bu gibi durumlarda kendilerine kesin emir gelmediği müddetçe Allah'ın peygamberleri bile hüküm vermemişlerdir. Bundan dolayı Allah Peygamber'ine, puta tapanlarla müslümanlıklarını ilan edinceye kadar savaşmalarını emretmiştir. Müslümanlıklarını ilan edince de imanlarının sadâkati konusunda -samimi olarak iman etmediklerina dair işaretler olsa bile- zâhirî durumlarına göre hükmetmesini, bâtınî hallerinin ancak Allah tarafından bilinebileceğini bildirmiştir[403].

Şâfiî'nin konuyla ilgili verdiği misallerden biri, münâfıkların durumu hakkındadır.

Bedevîler iman etmedikleri halde, Hz. Peygamber(s.a.s)'e gelerek iman ettiklerini söylediklerinde, Cenâb-ı Allah onların gerçekten iman etmediklerini Hz. Peygamber(s.a.s)'e bildirmişti[404]. Fakat onlar zâhiren teslimiyet gösterip İslâmiyetin emirlerini yerine getirdikleri için, Resulullah (s.a.v.) onlara müslümanlara davrandığı gibi davranmıştır. Halbuki Cenâb-ı Allah ahirette onlar hakkında iç dünyalarına göre hükmedeceğini beyan etmiş ve şöyle buyurmuştur: "Gerçekten münâfiklar cehennemin en alt tabakasındadırlar"[405].

---

[401]Bkz. Fazlurrahman, 84-88.
[402]Şâfiî, *a.g.e.*, VIII, 295.
[403]Bkz. Şâfiî, *a.g.e.*, VIII, 295.
[404]Hucurât, 49/14.
[405]Nisa, 4/15.

Hz. Peygamber(s.a.s) bir gaza esnasında kılıç altında kelime-i tevhîdi söyleyen bir şahsı öldüren sahâbîyi azarlamış, hoşnutsuzluğunu ifade etmişti. Eğer nassa veya kıyasa dayanmaksızın istihsan yoluyla ictihadda bulunmak caiz olsaydı, Hz. Peygamber(s.a.s) (s.a.v.) söz konusu sahâbînin bu şekilde hüküm vermesini reddetmez, belki onları hakkı aramada yanılmış olarak kabul ederdi[406].

Şâfiî'nin mahkum hakkında şâriin kabul etmediği ancak suçu ispata kâfi gelebilecek yakın karinelerle hükmedilemeyeceği konusunda verdiği en enteresan örnek şudur: "Uzun boylu, sarışın ve cılız yapılı Aclânî ismindeki sahâbî, bir gün Resulullah'a (s.a.v.) gelerek "Ya Resulullah ben Şerik bin Sehmâ'nın -ki bu adam geniş kalçalı, iri gözlü ve sert yapılı biriydi- karımla zina ettiğini gördüm. Kadın da hamiledir; fakat ben bu kadına şu zamandan beri yaklaşmadım" dedi. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v.), Şerik'i çağırıp durumu sordu, ancak Şerik olayı inkâr etti. Resulullah bu kez kadını çağırıp durumu bir de ona sordu. Kadında olayı inkâr etti. Bunun üzerine Aclânî ile karısı arasında mülâane yapıldı. Resulullah ashâbına: "Bu kadını gözetleyin, eğer doğuracağı çocuk geniş kalçalı, iri güzlü olursa, Aclânî doğru söylemiştir. Şayet sarışın ve cılız olursa yalan söylemiştir" dedi. Kadın doğurduğunda çocuğun geniş kalçalı ve iri gözlü olduğunu gördüler. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v.), şöyle buyurdu: "Eğer Allah'ın emri olmasaydı, bu kadının işi (zina yaptığı) apaçıktı". Şâfiî Hz. Peygamber(s.a.s)'in bu sözünü, şöyle tefsir eder: "Yani suç başka bir delâletle apaçık ortaya çıksa bile, Allah'ın ikrâr veya sanığın itirafı dışındaki başka bir delâletle herhangi bir kimse aleyhine hüküm vermenin haram olduğuna dair beyanı olmasaydı çocuğun zinadan olduğunu söylerdik. Akabinde dedi ki: "Şayet Allah'ın bu şekildeki hükmü olmasaydı, şüphesiz başka bir şekilde hükmederdim". Yani Aclânî'nin söylediklerinin doğruluğu başka bir yolla ortaya çıkınca,Şerik'in de kadının da ifadesini nazarı itibare almadan zina hakkındaki hükmü uygulardım"[407].

Şâfiî bu ve benzeri delillerle şu gerçeğe dikkat çekmek istediğini söyler: "Hâkim daima zâhirî delillerin en güzelleri ve sanığın en fazla lehine olanla hükmetmek durumundadır. Bu şekilde verilmiş bir hükmün en iyi ve sanık için en ehven olmadığına dair delâletler bulunsa bile, Hâkimin zâhirî delilleri bırakıp başka şekilde hükmetmeye kalkışması kesin olarak haramdır"[408].

---

[406]Ebû Zehra, *Şâfiî*, 258.
[407]Şâfiî, *a.g.e.*, VIII, 296.
[408]Şâfiî, *a.g.e.*, VIII, 296.

Şâfiî'nin bu ifadelerinden anladığımız şudur: Şârî' hâkimin fetva verirken, hâkimden hâkime değişmeyen objektif ve zâhirî delillere göre hükmetmesini emretmiştir.

Hiç bir hâkim nasslardan hüküm istinbat ederken, veya bir mesele hakkında hüküm verirken bâtınî durumlara veya hukûkî niteliği olmayan delillere dayanarak hüküm veremez. Zira Şârî' fetva vermede bu tür delillere dayanmayı yasaklamıştır.

Hanefîlerin kullandıkları istihsanın bu eleştirinin kapsamına girmediği kanaatindeyiz. Kaldı ki Şâfiî'nin Hz. Peygamber(s.a.s)'in kendisine arz edilen meselelerde kendi görüşüyle hükmetmediği ve vahiy beklediği şeklindeki iddiası da âlimler arasında ihtilaf konusu olmuş bir meseledir. Tezimizin girişinde Hz. Peygamber(s.a.s)'in bazı meselelerde vahiy beklemeden ictihad ettiği ile ilgili rivâyetler aktarmıştık. Yine bir çok âlim vahyin inmediği zamanlarda Hz. Peygamber(s.a.s)'in her zaman vahiy bekleme mecburiyetinde olmadığı, bazı durumlarda ictihada memur olduğu kanaatinde oldukları bilinmektedir[409].

4- Şâfiî'ye göre nasslardan hüküm çıkarma metodu ancak kıyas yoluyla olur. Bundan dolayı Şâfiî kıyasla istihsanı karşılaştırır. O burada daha önce kıyas konusunda aktardığımız delilleri ve örnekleri vererek kıyasın Kitap ve Sünnetin delâletiyle sabit bir ictihad metodu olduğunu savunur[410]. Bu konuda özetle şöyle der: "Allah'ın emrettiklerinin benzerlerinin bulunması ve bunun hilâfi olan istihsanla amel etmekten nehyetmesi, kıyasın mübahlığına delâlet eder. Çünkü kim Allah'ın emirlerini, yine onun indirdiği hükümlerdeki delâletlere göre elde ederse, kendisine farz kılınmış yolla elde etmiş olur. Ama kim ben, Allah'ın emri ve Resulullah'ın sünnetine dayanmadan istihsan yapıyorum derse; bu sözle Allah ve Resûlünün hükmünü kabul ve talep etmemiş olur. Böyle söyleyen bir kişi ben, bana emredilmeyen ve nehyedilmediğim şeyler söylüyor ve onlarla amel ediyorum. Yine o, ben Allah'ın emrettiği ve nehy ettiği hükümlerin benzerlerine dayanmadan amelediyorum demiş olur"[411].

Şâfiî ictihadın kapsamının Kitap ve Sünnetle mukayyed olduğuna da dikkat çeker. O, Muaz hadîsinde geçen "re'yimle ictihad ederim" sözünün bu şekilde anlaşılması gerektiğini söyler. Çünkü Allah ve Resûlüne itaat etmek, hiç bir kayıtla

---

[409]Bkz. Giriş Bölümü, 4-7.
[410]Bkz. "Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı" ile ilgili başlık. ٤٦ - ٤٩
[411]Şâfiî, *a.g.e.*, VIII, 300.

mukayyed değildir. İctihadda Kitap ve Sünnetin dışına çıkılmaması gerekir. Bu da ancak kıyasla gerçekleşir[412].

Anlaşılıyor ki Şâfiî'ye göre istihsan, Kitap ve Sünnetten herhangi bir asla dayanmamaktadır. Yani herhangi şer'î bir asla dayanmayan istihsanın istinbat metodu olarak kullanılması caiz değildir. Çünkü bu takdirde Kitap ve Sünnetin hükmünü çiğneme ihtimali olduğu gibi, istihsanla şâri'in kabul etmediği neticelere varma ihtimali de vardır.

Kanaatimizce Şâfiî'nin bu eleştirisi, Hanefîlerin kullandığı istihsana yöneliktir. Çünkü Şâfiî ictihad metodunu sadece kıyastan ibaret saymakla, açıkça her türlü istihsanı kabul etmemiş olmaktadır. Hanefîler istihsana "gizli kıyas" demiş olsalar bile, bunun Şâfiîlerin kabul ettiği maddî karakterli usûlî kıyasla aynı olmadığı bilinmektedir[413]. Sonraki Şâfiî âlimlerinin de istihsanı eleştirirken, aynı şekilde istihsanın Kitap ve Sünnetten bir asla dayanmadığını savunmaları[414], Şâfiî'nin bu eleştirisinin Hanefîlere yönelik olduğunu göstermektedir.

5- Şâfiî'nin istihsana yönelttiği tenkidlerden biri de şudur: İstihsan mazbut kaide ve kuralları olan bir delil değildir. Hakkı bâtıldan ayırmak için herkes tarafından kabul edilebilecek objektif ölçüleri yoktur. Eğer nassın bulunmadığı durumlarda müftünün, hâkimin ve müctehidin istihsanla hükmetmesi caiz olsaydı; içinden çıkılmaz bir hüküm karmaşası meydana gelirdi. Bu durumda her hâkim ve müftü bulunduğu yerde istihsan yapar ve tek bir meselede çeşitli hükümler ortaya çıkardı. Eğer bu caiz ise bunu yapanlar kendileri için başıboşluğu caiz görmüş ve isteklerine göre hükmetmiş olurlar. Eğer bu caiz değilse onların istihsan yapmaları da caiz değildir[415].

Görüldüğü gibi Şâfiî, hakkı beyan edecek ve doğruyu ortaya çıkaracak bir ölçüsü olmayan böyle düzensiz bir metodu şer'î hükümlerin anlaşılmasında kullanılmasını caiz görmemektedir. Ona göre şeriatı anlama yolu bu değildir. Dinî hükümler bu şekilde yorumlanıp açıklanamaz[416].

Buraya kadar Şâfiî'nin istihsan ile ilgili görüşlerini vermeye çalıştık. Görüldüğü gibi Şâfiî'nin tenkidlerinin hepsinin Hanefîlerin kullandığı istihsana mı yoksa, tamamen heva ve hevese dayanan istihsana mı yönelik olduğu hususunda okuyucuyu tereddüte sevkedebilecek ifadeler vardır. Bundan dolayı bir kısım araştırmacılar, Şâfiî'nin tenkid

---

[412]Şâfiî, *a.g.e.*, VIII, 300; *er-Risâle*, md.1460.
[413]Bkz. Serahsî, II, 200-vd.; Pezdevî, IV, 1124-vd.
[414]Bkz. Gazâlî, 276-278.
[415]Şâfiî, *el-Umm*, VIII, 301.
[416]Ebû Zehra, *Usûl*, 270; Şa'ban, 173; Kevserî, 27; Zeydan, 197; Şener, 134-136.

ettiği istihsanın tamamen heva ve hevese dayanan istihsan olduğunu, nassların kapsamında yapılan ve Hanefîler tarafından kullanılan istihsan olmadığı kanaatine varmışlardır[417].

Yukarıda naklettiklerimizden de anlaşılacağı gibi, gerçekten Şâfiî'nin istihsana yönelttiği en sert tenkid istihsanın heva ve hevese dayandığı iddiasıdır. Ona göre bu şekilde fetva vermek, insanın kendisi için başıboçluğu caiz görmesi anlamına gelir.. Şâfiî, "insan başıboş (سدىً) bırakıldığını mı zannetmektedir?"[418] ayetinde geçen (سدىً) kelimesinin "Allah'ın emir ve yasaklarını dikkate almadan bağımsız hareket etmek" anlamına geldiğine dikkat çekerek, şöyle der: "Kim Allah kendisini başıboş bırakmadığını bildirdiği halde, kendisine emredilmeyen bir yolla fetva verir veya hükmederse, kendi nefsi için başıboşluğu caiz görmüş "ben istediğimi söyler, Kur'an'ın hilâfına istediğim iddiada bulunabilirim" görüşünü benimsemiş demektir. Böyle bir kişi Peygamber'in yoluna da müminlerin cemaatine de muhalefet etmiş olur"[419] der.

Bu açıdan Şâfiî'nin iptal etmeye çalıştığı istihsanın özellikle heva ve hevese dayanan istihsan olduğu hususundaki görüşlere katılıyoruz. Ancak Şâfiî'nin tenkidlerinde Hanefîleri hiç hedeflemediği ve yönelttiği tenkidlerin kapsamında Hanefîlerin kullandığı istihsanın mahiyetine yönelik herhangi bir şeyin olmadığını iddia etmek mümkün değildir. Biz Şâfiî'nin tenkidlerini yukarıda beş madde halinde verdik. Bu eleştirilerin her birinde Şâfiî, istihsana değişik bir anlam yüklemekte ve tenkidlerini buna göre yapmaktadır. Bu maddelerin ilk üçünde Şâfiî'nin istihsana Hanefîlerin kullandığı ıstılâhî istihsandan çok daha değişik anlamlar yüklediği açıktır. Bu üç maddede tasavvur edilen istihsan türlerini zaten Hanefîlerin de kabul ettiği düşünülemez. Zira Kitap ve Sünnette eksiklik tasavvur etmek, ictihad ederken nassların yasakladığı bâtınî durumlara itibar etmek veya filozofların yaptığı gibi nassları yok farzedip akla dayanarak fetva vermeye çalışmak gibi bir anlayış veya tutum esasen temelde İslâm'ın nanç yönüyle çelişmektedir. Böyle bir anlayışın Hanefîlerin kullandığı istihsanla alakası olmadığı açıktır.

Fakat Şâfiî'nin son iki maddede verdiğimiz tenkidlerinin Hanefîlerin kullandığı istihsanı kapsadığı rahatlıla söylenebilir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Şâfiî burada:

a) Kitap ve Sünnette istihsanla hüküm verilebileceğine dair herhangi bir delil bulunmadığını belirtiyor.

---

[417]Bkz. Ebû Zehra, *a.g.e.*, 264; Şa'ban, 173; Zeydan, 197.
[418]Kıyâme, 75/36.
[419]Şâfiî, *a.g.e.*, VIII, 298.

b) İstihsanın sınırları belli olmayan, kuralsız ve düzensiz bir ictihad metodu olduğu üzerinde duruyordu.

İstihsanın Kitap ve Sünnetten herhangi bir asla dayanmadığı konusundaki tartışmaların sonraki asırlarda da Hanefî ve Şâfiîler tarafıdnan devam ettirildiği ve Hanefîlerin istihsanı düzenlerken onun meşruiyeti konusunda Kur'an ve Sünnetten deliller serdettiği dikkate alınırsa, Şâfiî'nin bu maddedeki tenkidinin Hanefîlere yönelik olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Şâfiî'nin 5. maddede istihsanı belli kaide ve kuralları olmayan bir delil olarak gördüğünü söylemiştik. Hanefîlerin o dönemde istihsanı tarif etmedikleri, kaide ve kurallarını düzenlemedikleri kabul edilirse bu tenkide onların istihsanının da dahil olduğu söylenebilir.

Bütün bunlarla beraber bizce Şâfiî, Hanefîlerin istihsanı da dahil olmak üzere kıyasın ve nassların kapsamına dahil olmayan hiç bir istihsan türünü kabul etmemektedir. Onun istihsan ile ilgili eleştirilerini mutlak tutması da bunu göstermektedir.

Burada Şâfiî'nin istihsan ile ilgili söyledikleri, re'y-hadîs tertışmalarında ulaşılan noktanın belirlenmesi açısından önem arzetmektedir. Aslında Şâfiî'nin istihsan hakkında söyledikleri, Hanefîler ile Şâfiîler arasında meydana gelen re'y ictihadı ile ilgili tartışmaların en uç noktasını teşkil etmektedir. O güne kadar re'y-hadîs konusunda devam eden tartışmalar, aşırı re'yci ve aşırı hadîsçilerin menfî tutumları yüzünden ilmî seviye kazanamamıştır. Fakat Ebû Hanîfe'nin istihsanla re'y fıkhına getirdiği yenilik ve akabinde Şâfiî'nin ictihad metodu olarak sadece kıyası kabul etmesi ve istihsanı sert bir şekilde eleştirmesi, re'y-hadîs tartışmalarına ciddî ve seviyeli bir konum kazandırmıştır. Bu açıdan Şâfiî'nin istihsan ile ilgili söylediklerini re'y ictihadını düzenleme gayretinin son safhası oalrak görmek daha doğru görünmektedir. Şâfiî'nin bütün gayreti, ictihadı mazbut ve maddî karakterli kaide ve kurallara bağlayıp onu keyfîlikten ve düzensizlikten kurtarmaktır. Zira o, bu vasıflara haiz olamayan ictihad ölçülerinin bulunmayışından dolayı daha önce meydana gelen tartışmalardaki ifrat ve tefritin meydana getirdiği tehlikelere şahid olmuştu. Bundan dolayı o, insanların ihtilafa düşmeden kullanabilecekleri bir ictihad metodunun tesbit edilmesi kanısına varmıştır. Ancak bu, ölçüleri, sınırları ve asılları belli bir metod olmalıydı. İlk dönemde olduğu gibi artık kişiden kişiye değişen şahsî ictihadî metodların bir tarafa bırakılması gerekiyordu. İşte Şâfiî'ye göre her hangi bir asla dayanmayan, düzensiz, istismara ve hata yapmaya müsait bir yöntem olan "istihsan" gibi bir delil kabul edilmemelidir.

Onun için istihsanın da bir tarafa bırakılıp, hüküm istinbat metodu olarak sadece kıyas kullanılmalıdır.

i) Re'y-Hadîs Tartışmalarında Şâfiî'nin Yeri

Acaba hadîsçilerin Şâfiî hakkındaki kanaati nedir veya re'y-hadîs tartışmaları açısından bir fakîh olarak Şâfiî'nin konumu nedir? Şâfiî de Ebû Hanîfe gibi re'yci olarak veya hadîse muhâlefet etmekle suçlanmış mıdır? Kaynaklarda Şâfiî ile hadîsçilerin birbirleri hakkında müsbet kanaate sahip olduğunu bildiren bolca rivâyetler vardır.

Şâfiî hadîsçiler hakkında şöyle der: "Ben hadîs ehlinden birini gördüğümde, sanki Hz. Peygamber(s.a.s)'in (s.a.v.) ashâbından birini görür gibi oluyorum"[420].

Bir sözünde de: "Eğer hadîs ehli olmasaydı, biz ancak ot satıcısı olurduk"[421] der.

Şüphesiz Şâfiî bu kabil sözleriyle hem hadîse ve hadîsçilere verdiği önemi belirtmiş hem de hadîsçilerin gönlünü kazanmıştır.

Başta Ahmed bin Hanbel olmak üzere hadîsçilerin de Şâfiî'ye oldukça yakınlık gösterdikleri bilinmektedir. Kaynaklara bakıldığında hadîsçilerden Şâfiî'yi öven pek çok rivâyete rastlamak mümkündür.

Ahmed bin Hanbel'in, Şâfiî'nin meclisinde bulunmaya özen gösterdiği nakledilmektedir[422].

Ebû Nasr et-Tirmizî, İshak bin Rahaveyh ve Buhârî gibi re'y ehline şiddetle karşı olan bir çok hadîsçinin Şâfiî'ye yakınlık duydukları, onun ilmine teveccüh ettikleri bilinen bir durumdur[423]. Tirmizî'nin Şâfiî'nin bütün kitaplarını yazıp Nisâbur'a götürdüğü rivâyet edilmektedir[424].

Şâfiî'nin re'ycilerle hadîsçiler arasında ihtilaflı olan meselelerin bir çoğunda hadîsçilerin yanında yer alması ve re'y ehli tarafından kabul edilmeyen bir çok hadîsi kabul etmesi onun hadîsçiler nazarında değerini artırmıştır.

---

[420]Beyhâkî, I, 477; Ebû Nuaym, IX, 109.
[421]Beyhâkî, I, 477.
[422]Ebû Nuaym, IX, 99; Ahmed bin Hanbel'in Şâfiî'yi öven sözleri için bkz. Beyhâkî, I, 262; Ebû Nuaym, IX, 97-202; Şah Veliyullah, 24-25.
[423]Bkz. Beyhâkî, I, 265-267; Ebû Nuaym, IX, 100-103.
[424]Beyhâkî, I, 267.

Ahmed bin Hanbel'e üç imam hakkındaki görüşü sorulduğunda: "Ben Şâfiî'yi daha çok beğeniyorum. O bir şey yazdığında hadîsle fetva verir. Diğerleri ise re'yle fetva verir. Bu ikisi bir olur mu?"[425] şeklinde cevap verir.

Şah Veliyullah, bazı meselelerde muhalif olsalar bile Buhârî ve Müslim'in de aslında Şâfiî'ye müntesip olduğunu söyler[426].

Gerçekten Şâfiîlerle Hanefîler arasındaki ihtilaflı meselelere bakıldığında bu meselelerin çoğunun Hanefîlerle hadîsçiler arasındaki meselelerin aynısı olduğu ve bu meselelerin çoğunda Şâfiîlerin hadîsçilerle beraber olduğu görülmektedir[427]. Misâl olarak bir kaç tanesini kısaca zikredelim:

Şâfiîlerin haber-i vâhidi meşhur ve âhâd olarak ayırmadığını daha önce belirtmiştik. Aynı yaklaşım hadîsçilerde de vardır. Buhârî'ye göre âhâd haber bize bilgi verir, onu bu kadar bilgi verir diye ayırmaya gerek yoktur[428].

Şâfiî istihsanı eleştirirken, Resulullah'ın kendisine sorulan sorulara re'yle cevap vermediğini, vahiy beklediğini vurgulamaktaydı[429]. Buhârî de Kitâbu'l-İ'tisam'da aynı anlayışı savunmaktadır[430].

Bilindiği gibi Hanefîlere göre âhâd haberle Allah'ın Kitabına ziyâde yapılamaz. Şâfiî ise âhâd haberle Kitab'a ziyâde yapılabileceği görüşündedir[431]. Buhârî de bu konuda Şâfiî ile aynı görüştedir[432].

Şâfiîler, "Su kulleteyn miktarına ulaşınca pislik tutmaz" hadîsiyle amel etmişlerdir. Hadîsçiler de bu konuda Şâfiîlerle beraberdir. Halbuki Hanefîler ancak çevresi kırk arşın olan havuzun pislik tutamayacağını kabul ederler[433].

Öldürülenin velisi kısastan vazgeçtiğinde Hanefîlere göre diyet talep edemez. Şâfiî ve hadîsçilere göre veli kısastan vazgeçtiği zaman diyet talep edebilir[434].

---

[425]Beyhâkî, I, 262.
[426]Şah Veliyullah, 54
[427]Bu meselelerin bir kısmını Ebû Hanîfe'nin alma metodunu incelerken vermiştik. Usul kitaplarında Hanefîlerle cumhûr arasında hadîs alma konusunda meydana gelen ihtilafda cumhûrun görüşü genellikle hadîsçilerin de görüşü olmuştur. Bu meseleler için bkz. tezimizin son bölümündeki örneklere.
[428]Buna benzer bazı meseleler için bkz. Merttürkmen, 49, 51-53, 54-55.
[429]Bkz. Şâfiî, VIII, 298.
[430]Bkz. Buhârî, *İ'tisam*, 8. Irak fakîhlerini eleştirirken kullandığı "bazı insanlar derler ki" tabirini, Buhârî de kullanmıştır. Bkz. Beyhâkî, I, 533.
[431]Şah Veliyullah, 20.
[432]Merttürkmen, 51.
[433]Tirmizî, Tahâret, 50.
[434]Şevkânî, VII, 7-8; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul, 1982, I, 137.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

İşte bundan dolayı eski ve yeni âlimlerden bir çok kişi Şâfiî'nin re'ycilerle hadîsçiler arasındaki konumuna dikkat çekmişlerdir. Bu âlimlerin dikkat çektiği noktalar, şunlardır:

Şâfiî Medine ve Irak fikhını öğrendikten sonra bu ikisini mezcedip yeni bir mezhep tesis etmiştir[435]. O mu'tezile ile ehl-i sünnet ve fıkıhçılarla hadîsçiler arasında sentez yapabilen ilk kimsedir. Onun gayretleri sayesinde fıkıhçılarla hadîsçiler arasında ihtilaf o derece azaldı ki, bu iki ilim yanyana yürüyebilecek şekilde intizama girebilmiştir[436]. Bunun yanında Şâfiî re'y fikhı ile hadîs ilmini birleştirip işlemiş[437], bu suretle re'ycilerle hadîsçiler arasında orta bir mezhep meydana getirmiştir[438].

Bu konuda Şâfiî'den nakledilen şu söz de yukarıdaki iddiayı desteklemektedir: "... Ben Mısır'a gidip onları Ebû Hanîfe'nin de Mâlik'in de fikhına ihtiyaç bırakmayacak farklı bir şey getirmek istiyorum"[439].

Gerçekten Şâfiî hadîsçilerle re'ycilerin arasını bulmada önemli bir rol oynamıştır. Hatta bu konuda hocalarını bile ciddi bir şekilde tenkid etmiş[440] ve Kitâbu'l-Umm'da İmam Muhammed ve Mâlik'e reddiye başlığı altnda kitaplar yazmıştır[441].

Buraya kadar verdikleriniz doğrultusunda şunu söylemek mümkündür. İmam-ı Şâfiî faaliyet tarzı itibarıyla bir fakîhtir. Ancak o hadîsçilerin fikha, fıkıhçıların da hadîse gereken önemi vermediği kanaatine varmış olmalı ki, hadîsçilerle fıkıhçıları birbirine yaklatırmak için gayret sarfetmiştir. O fıkıhçıların hadîsçilere, hadîsçilerin de fıkıhçılara olan ihtiyacını özellikle vurgulamıştır[442]. Şâfiî, istihsânı dışlayıp kıyası savunmakla adeta re'ycilerle hadîsçileri ortak bir noktada buluşturma gayreti içerisinde görünmektedir. O, istihsânı eleştirmekle re'ycilere, haber-i âhâdın kabul şartlarına sınırlamalar getirmek ve kıyası şer'î bir asıl olarak savunmakla da aşırı esercilere karşı çıkmıştır.

Ancak Şâfiî'nin görüşlerinde bu iki ekolden hangisine daha yakın olduğu hususu da konumuz açısından önemlidir. Bir fakîh olmasına rağmen re'ycilerle hadîsçiler arasıdnaki ihtilaflı meselelerde Şâfiî'nin genellikle hadîsçilerin yanında olduğu dikkat çekmektedir. Bu durum onun hadîs kabulü konusunda re'ycilerin değil, hadîsçilerin

[435]İbn Haldun, II, 490.
[436]Hamidullah, 61, 73.
[437]M. Şakir, 7.
[438]Y.Mûsâ, 475.
[439]Beyhâkî, I, 238.
[440]Hamidullah, 58.
[441]Bkz.Şâfiî, *el-Umm*, VIII, 191-196, 305-333.
[442]Bkz. Fazlurrahman, 65-66, 84.

metodunu benimsemesinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı re'y-hadîs tartışmalarında Şâfiî eklektikçi bir görev üstlenmiş olmakla beraber, onun hadîs ehline daha yakın durduğu söylenebilir.

C- Mezheplerin Oluşumunda (Hanefî-Şâfiî) Rey-Hadîs Tartışmalarının Etkisi

1- Şâfiîlerin İstihsana Karşı Alternatifleri

İmam Şâfiî'nin kıyas anlayışını incelerken, onun ictihadı kıyastan ibaret saymakla, kapsamını daralttığına işaret etmiştik. Şâfiî, istihsana karşı çıkmakla da, kendi mezhebini bir delilden mahrum bırakmıştır. Acaba Şâfiîler, istihsandan dolayı mezhepte meydana gelen boşluğu nasıl doldurmuşlardır? Şâfiîlerin istihsana karşı alternatiflerini anlayabilmek için, onların kıyas anlayışını, maslahât-ı mürseleye bakışlarını ve istishâb deliline verdikleri önemi anlamak gerekir.

a- Şâfiîlerin Kıyas Anlayışı

Bizzat Şâfiî'nin geniş bir kıyas anlayışına sahip olduğunu daha önce belirtmiştik. Şâfiî, kıyası genelde ikiye ayırır: Birinci tip kıyas, cumhurun üzerinde müttefik olduğu kıyas şeklidir. İkinci tip kıyas ise, Şâfiî'nin kendisinde ihtilafı caiz gördüğü kıyastır. Bu tip kıyasta fer'in, asılda bir kaç benzeri bulunur. Müctehid, fer'in hükmünü en uygun asla iltihak eder. Ona göre, bu tür kıyasta müctehidler ihtilaf edebilirler[443]. Şâfiî'nin bu tip kıyasın sınırını oldukça geniş tuttuğunu, bir çok mürsel manalara göre ta'lil yaptığını, illet için sıkı kayıtlar koymadığını görüyoruz. Verdiği örneklerden bir çok istinbat metodunu kıyası şebehe dahil ettiğini, onun kıyas anlayışını incelerken belirtmiştik[444]. Şâfiî'nin kıyası bu şekilde geniş tutmasının sebebi, büyük ihtimalle istihsan gibi delillere ihtiyaç bırakmak istemeyişinden kaynaklanmıştır. İstihsanla elde edilebilecek hükümlerin bir kısmının bu şekilde elde edilebileceği kabul edilebilir. Şâfiî'nin bu kıyas anlayışı, kendinden sonraki Şâfiî usûlcüleri üzerinde de etkili olmuştur. Gazâlî ta'lili mümkün olan her şer'î hükümde kıyasın carî olduğunu söyler ve hikmetlere hüküm bina edilmeyeceğini savunanlara karşı çıkar. Şâfiî usûlcülerin hükümlerin hikmetlere ve maslahât-ı mürsele ile ta'lil edilebileceğini kabul etmeleri, onların kıyasın kapsamını geniş tuttuğunu göstermektedir. Onlar hüküm için münasip vasfi tesbit etmeye çalışırken bu iki konuya geniş yer vermişlerdir[445].

---

[443]Şâfiî, er-Risâle, md. 1334.
[444]Bkz. Tezimizin "Şâfiî'de Kıyas Anlayışı" bölümü, 88-89.
[445]Gazâlî, II, 332-333; Râzî, Muhammed bin Ömer bin Hüseyin (V.H.606), *el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*,

Yine Şâfiî usûlcülerinden bir kısmının illet kıyasının mümkün olmaması durumunda, kıyas-ı şebeh ile hükmedilebileceğini kabul etmeleri bu iddiayı teyid etmektedir[446]. Şâfiî usûlcülerin kıyas-ı şebehi tarifte sıkıntıya düşmüş olmalarına rağmen[447], onu kıyasın kapsamından çıkarmamış olmaları, kıyasın sınırlarını fazla daraltmak istemeyişlerinden kaynaklanmış olabilir[448].

Bizce Şâfiîlerin istihsana karşı alternatiflerinden biri, onların bu kıyas anlayışıdır. Bu şekilde onlar yukarıda işaret ettiğimiz gibi, bazı istihsan tiplerini de kıyasa dahil ederek, istihsandan doğabilecek usûl boşluğunun bir kısmını bu şekilde gidermişlerdir.

b- Şâfiîlerin Maslahât-ı Mürseleye Bakışları

Aslında Şâfiî'nin kitaplarında, müstakil bir maslahât bahsine rastlanmaz. Onun maslahâtın hüccet değeri üzerinde ne düşündüğü fazla açık değildir. Bundan dolayı onun maslahât anlayışı üzerine kesin bir şey söylemek zordur. Fakat kıyas bahsinde yazdıklarına bakılırsa, bazı araştırmacıların da belirttiği gibi[449], onun maslahât-ı mürseleyi kıyas-ı şebehe dahil ettiğini söylemek mümkündür. O, icmâya ve şer'î manalara uygun olan maslahâtları alır; ancak, bunu maslahâtı müstakil bir delil olarak kabul ettiğinden dolayı değil, kıyas vecihlerinden birine uygun bulduğu için muteber sayar[450].

Şâfiî usûlcüler de maslahâtı genellikle müstakil bir delil olarak ele almayıp, onu kıyasın içerisinde işlemişlerdir[451]. Fakat her şeye rağmen belli şartlarla maslahâtla hüküm verilebileceğini kabul etmişlerdir.

İmamü'l-Harameyn maslahâtla hükmetmiş, Şâfiî'nin de bunu aldığını söylemiştir. Ancak bu durumda maslahât-ı mürselenin, muteber maslahâtlara benzemesini şart koşmuştur[452].

Gazâlî de maslahâtın celbi menafi' ve def'i mefâsid esasına dayandığını belirtir ve maslahâtın derecelerine göre meşhur taksimatını (zarûriyyât, hâciyât, tahsiniyyât) yapar. Zarurî maslahâtları doğuran herşeyin maslahâtlara dahil olduğunu, bunları yok

---

Beyrut, 1988, II, 319-320; Subkî, *Cemu'l-Cevâmî*, II, 274-286.

[446]Subkî, II, 287; Gazalî, II, 332-333.

[447]Subkî, II, 286; Hudarî Beg, *Usûlü'l-Fıkh*, Beyrut, 1987, 328.

[448]Kıyas-ı Şebeh: Hükme bizzat münasip düşmeyen vasıf kıyasıdır. Yani bu kıyasta hüküm en uygun düşen vasıf tesbit edilir, fakat bu vasfın bizzat münasip vasıf olup olmadığı hususunda zann vardır. Hudarî Beg, *a.g.e.*, 328.

[449]Ebû Zehra, *Şâfiî*, 272; Hudarî Beg, *a.g.e.*, 328-329.

[450]Ebû Zehra, *a.g.e.*, 272.

[451]Bkz. Gazâlî, II, 332-334; Râzî, II, 319-344..

[452]Ebû Zehra, *a.g.e.*, 271.

etmeye yönelik olanların da mefsedetten olduğunu belirtir. Bunları defetmek ise maslahâttır[453]. Bu konuda Râzî ve Beyzâvî'nin de Gazâlî'ye tabi olduğunu görüyoruz[454].

Amidî ve Gazâlî, zarûrî, küllî ve kat'î olan maslahâtlara göre hüküm verilebileceğini belirtmişlerdir. Ancak bu durumda mesâlihi mürselinin muteberliğine bir şahit olmadığı müddetçe onunla amel edilemeyeceğini vurgulamışlardır[455].

Şâfiî usûlcülerin istihsana karşı yönelttikleri katı tenkidleri, maslahâtta görmek mümkün değildir. Şâfiîler kitaplarında maslahâtı müstakil bir delil olarak işlemiş olmasalar bile, bazı şartlarla maslahâta göre hüküm verilebileceğini kabul etmeleri ona bir değer atfettiklerini göstermektedir. Bununla beraber onlar, bazı maslahâtların illet olmaya uygun vasıflar taşıdığını da kabul etmişlerdir[456]. Şâfiîler maslahâta fazlaca olumlu bakmış olmalarına rağmen, onu müstakil bir delil olarak ele almamış olmaları, onların maslahâtı tek başına delil olmaya elverişli görmemelerinden kaynaklanmıştır.

c) Şâfiîlerin İstishâbı Kullanmaları

Usûl ilminde fer'î delillerden sayılan "istihsab", Şâfiî usûlcüleri tarafından savunulmuş ve kullanılmıştır[457]. Hanefîler ise, istishâba fazla itibar etmezler. Onlar, istishâbı sadece (ispat edilemeyen bir hükmün) def'i için elverişli bir delil olarak görürler. Buna karşılık Şâfiîler istishâbı hem def', hem ispat için elverişli bir delil olarak kabul ederler[458].

Burada istishâbın Şâfiî ictihad metodu içerisinde hangi esaslara binaen değer kazandığı hususu bizi ilgilendirmektedir. Bazı araştırmacıların belirttiği gibi acaba Şâfiî usûlcüleri istishâba, istihsana alternatif bir delil oluşturmak için mi önem vermişlerdir? Yoksa Kitap, sünnet ve icmâda "istishâb"ı hüccet değeri konusunda yeterli deliller gördüklerinden dolayı mı itibar etmişlerdir?

Şâfiî usûlcüler istishâbın şer'î bir asıl olduğuna dair, Kitap, icmâ ve kuvvetli aklî deliller serdetmişlerdir. Cenâb-ı Allah Kur'an-ı Kerîm'de: "Yeryüzünde olan her şeyi sizin için yaratan odur"[459] ve "Göklerde ve yerde ne varsa, hepsini sizin hizmetinize verdi"[460] buyurmaktadır. Bu ayetlerdeki ifadeler, umûmîdir. Buna göre haram

[453]Gazalî, I, 286-287.
[454]Râzî, II, 319-vd.; Ebû Zehra, *a.g.e.*, 271.
[455]Gazalî, I, 311; Hudarî Beg, 311.
[456]Gazalî, II, 300-vd.; Amidî, III, 181-182; Râzî, II, 319-vd.; Esnevî, *a.g.e.*, 477.
[457]Bkz. Gazalî, I, 218-222; Amidî, IV, 366; Esnevî, *a.g.e.*, 489; Subkî, II, 348-vd.
[458]Zeydan, A.Kerim, *el-Veciz fî usûli'l-fikh*, İstanbul, 1979, 225-226.
[459]Bakara, 2/29.
[460]Câsiye, 45/13.

kılındığına dair bir nass bulunmadığı müddetçe eşyada mübahlık prensibi esastır[461]. Bu tür nasslar bu prensibin dayanağıdır.

Gazâlî, delil bulunmadığı müddetçe kişinin herhangi bir vacipten veya herhangi bir suçtan sorumlu tutulamayacağı esasının (istishâbü'l-berâati'l-asliyye) aklen sabit olduğunu söyler. Mesela Hz. Peygamber(s.a.s)'in beş vakit namazın farz olduğunu bildirmesinden, altıncı bir vaktin farz olmadığı kendiliğinden ortaya çıkar. Böylece bir vacibin şer'an bildirilmemiş olması, onun nefh edildiğini gösterir[462]. Amidî de istishâbla elde edilen bazı hükümler üzerinde icmâ vaki olduğunu, bunun da istishâbın sıhhatine delalet ettiğini söylemektedir. Örnek olarak şunu verir: "Bir insan abdest aldığını kesin bilse, fakat abdestinin bozulup bozulmadığı konusunda tereddüt ederse; o abdsetle namaz kılmasının caiz olduğu hususunda icmâ vaki olmuştur. Bu hüküm ise, istishâba göre verilmiştir"[463].

Bu âlimler ilgili yerlerde istishâbu'l-umum, istishâbü'n-nass ve vasıf istishâbı (Şer'in subûtuna ve devamına şahit olduğu durum) gibi istishâb çeşitleri üzerindede durmuşlardır[464].

Bundan anlaşılıyor ki Şâfiîler hükümlerin tesbitinde istishâbın mutlaka gözönünde bulundurulması gerektiğine dair kuvvetli şer'î deliller gördüklerinden dolayı almışlardır. Bu açıdan onlar, hukukta yeni hükümler ortaya koymak kadar, sabit olan bir hükmün aksi isbat edilinceye kadar olduğu gibi devam etmesi durumunun da küçümsenmeyecek hukukî bir değer taşıdığı kanaatine varmışlardır.

Bundan dolayı bizce Şâfiîlerin istishâbı, istihsana bir alternatif olarak geliştirdikleri iddiası, makul görünmemektedir. Bir defa istishâb karakter itibarı ile istihsana alternatif olabilecek bir delil değildir. Eğer istihsanla elde edilebilecek bir takım fer'i hükümlerin hiç olmazsa bir kısmı istishâb delili ile elde edilebilseydi, bu iddia doğru olabilirdi. Fakat böyle bir duruma muttali olamadık. Bu iki kavramın tarifinden de her iki delilin çok farklı oldukları anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi istishâb, istihsan gibi hüküm istinbatına fazla elverişli bir delil değildir. Halbuki istihsan, kıyas, mesâlihi mürsele gibi daima yeni hükümler elde etmeye müsait, verimli bir delildir. Bu açıdan istishâbın istihsana alternatif olarak düşünüldüğünü söylemek, zordur.

---

[461]Esnevî, 487; Şaban, 189.
[462]Gazalî, I, 218; Subkî, II, 348-vd.
[463]Amidî, IV, 366.
[464]Bkz., Gazalî, I, 220-222; Esnevî, 489-498; Subkî, II, 348-349.

2- Hanefîlerin (Kendi) Usûllerini Tedvin Etmesi

Bilindiği gibi Hanefî mezhebinin imamları, kendilerinden sonra gelecek olan müntesiplerine Şâfiî'nin talebelerine bıraktığı gibi derli toplu bir ictiahd usûlü bırakmamışlardı. Sonradan usûl ile ilgili faaliyetlerin önem kazanması, özellikle Şâfiî'nin ictihad metodunu düzenlemesi ve istihsanı tenkid etmesi, Hanefîleri de, kendi usûllerini tedvin etmeye sevketmiştir. Ancak onlar bu tedvin faaliyetinde kuralları baştan bağımsız bir şekilde koyacak durumda değillerdi. Zira onlar usûl konusunda müntesibi bulundukları imamlara uymak zorundaydılar. Bu açıdan yapacakları şey, bu mezhep imamlarının ictihad ederken ve fikhî meselelerin hükmünü verirken takip ettiklerine kanaat getirdikleri usûl kurallarını tesbit etmekten ibaretti. Bu usûlü tesbit etmede dayandıkları malzeme ise, mezhep imamlarından nakledilen fikhî çözümlerdi. Onlar, imamlarından nakledilen fer'i meselelerin benzerlerini biraraya getirip, imamlarının bunları hangi usûle göre çözdüğünü tesbit etmeye çalışırlardı[465].

Buradan anlaşılacağı gibi Hanefî usûlü, tahric esasına dayanan bir usûldür. Onlar imamlarının ictihadlarından, söyledikleri sözlerin umûmundan, zımnî işaretlerden, verdikleri hükümlerden faydalanarak; onların usûlünü tesbit etmeye çalışmışlardır[466]. İlk dönem Hanefî usûlcülerinden Kerhî, Debûsî, Ebû Bekr Râzî, Cassas, Pezdevî ve Serahsî gibi âlimlerin usûlü'l-fikha ait kitapları bu maksatla yazılmış kitaplardır[467].

Şu kadar var ki Hanefîler usûlü tahric konusunda ihtilafa düşmüşler, bazen birbirlerini reddetmişlerdir. Gerçekten Hanefîler kendi usûllerini tesbit etmede sıkıntı çekmişlerdir[468]. Bunun sebebi de onların usûlü istikra metoduyla furu'dan çıkarmaya çalışmalarından kaynaklanmıştır. Bazen onlardan bir usûlcü bütün gücünü sarfedip bir usûl kuralı koyuyor; fakat sonradan bu usûl kuralına uymayan hükümler ortaya çıkıyordu. Bu durumda yeni izah tarzlarına ihtiyaç hasıl oluyordu. Sonra bu usûl kuralını değiştirip, ona bu fikhî çözümle uyuşan bir şekil veriyorlardı[469]. Örneğin Hanefîlerin muharrec usûlüne göre, fakîh olmayan râvînin hadîsi, kıyasa aykırı olduğu zaman onunla amel etmek gerekmez. Bu kaideye göre "musarrât" hadîsini kabul etmemişlerdir. Fakat unutarak bir şey yiyip-içenin orucunun bozulmayacağı ile ilgili

---

[465]Bkz., Şaban, 30; Ebû Zehra, Usûl, 22.
[466]Şah Veliyullah, 33-34; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 257.
[467]Karaman, *a.g.e.*, 257.
[468]Şah Veliyullah, 56.
[469]Şaban, 30.

hadîsi -kıyasa aykırı olduğu halde- kabul etmişlerdir[470]. Halbuki bu hadîs[471] onlara göre, fakîh olarak kabul edilmeyen Ebû Hureyre tarafından rivâyet edilmiştir[472].

Hanefî usûlü bu tarz üzere tedvin edildiği için furü'a hakim olmadığı iddia edilmiştir[473]. Ancak Hanefîlerin kendi usûllerini tedvinde başarıya ulaştıkları ve iyi bir hukuk tekniği geliştirdikleri bir gerçektir. İmamü'l-Harameyn'in Pezdevî'yle yaptığı bir münazara sonrasında söylediği: "Gerçekten manalar (nazarî fıkıh) Ebû Hanîfe'nin arkadaşlarına müyesser kılınmıştır"[474] sözü, bu gerçeğe işaret etmektedir.

3- Hanefîlerin Re'y Fıkhını Savunmaları

Hadîsçilerin re'yle fetva vermeye sürekli karşı çıkmaları ve daha sonra hadîsçilere yakınlığı ile tanınan İmam Şâfiî'nin de, re'y fıkhının önemli bir parçasını oluşturan istihsana cephe alması; Hanefî hukukçularını, re'y ve istihsanın mahiyetini izah etmeye sevk etmiştir.

Bu izahlar genellikle usûldeki tedvin faaliyetleri ile beraber yapılmıştır. Hanefî usûlcülerin en vazıf ve veciz ifadeleriyle önemli bir sözcüsü durumunda olan Fahrü'l-İslâm Pezdevî, re'y-hadîs konusunda şöyle demektedir: "Aslında Ebû Hanîfe ve arkadaşları, hadîs ve mana ehlidirler. Âlimler onlara ehl-i re'y demekle, mana ehli olduklarını zaten kabul etmişlerdir. Re'y ise, fıkhın ismidir. Onlar hadîsi almada da öndedirler. Görmüyor musun? Onlar sünnetin menzilesinin yüceliğinden dolayı onunla Kitab'ın neshine cevaz vermişlerdir. Sünnet ve hadîsi terketmemek için mürsellerle amel etmişlerdir. Metindeki irsâle rağmen, mürsellerle amel etmeyi re'yden üstün tutmuşlardır. Kim mürsel hadîsleri kabul etmezse, gerçekten sünnetin büyük bir kısmını reddetmiş ve aslı bırakıp fer'ile amel etmiş olur. Yine Hanefîler, meçhulün rivâyetini ve sahâbî sözünü kıyasa takdim etmişlerdir. İmam Muhammed de hadîs ancak re'y sayesinde doğru anlaşılır. Re'y de ancak, hadîsle istikamet bulur..."[475].

Bu izahta göze çarpan önemli husus şudur: Pezdevî sadece muhatabın re'yle ilgili tenkitlerini cevaplamakla yetinmemiş, kendilerinin re'y ehli olduğunu da kabul etmiştir. O bu re'yin hadîsten bağımsız bir şey olmadığını, şer'deki asıl isminin fıkıh olduğunu, bunun da nassları anlamaktan ibaret olduğuna işaret etmiştir[476].

---

[470]Misaller için Bkz. A.Aziz el-Buhârî, II, 383 (A.Aziz el-Buhârî, Hanefîlerin râvînin fakîhliğinin şart koşulduğu iddiasının uydurma olduğunu söyler); Şah Veliyullah, 56-57; Şaban, 30-34.
[471]Buhârî, *Eyman ve'n-Nüzûr*, 15, *Savm*, 26; Tirmizi, *Savm*, 26.
[472]Bu mesele ile ilgili izahât için bkz., Şaban, 77-78.
[473]Ebû Zehra, *a.g.e.*, 22; Şah Veliyullah, 56; Şaban, 31-34.
[474]A.Aziz el-Buhârî, I, 16.
[475]Pezdevî, I, 16-18.
[476]A.Aziz el-Buhârî, I, 17.

Pezdevî, kendi re'yciliklerinin sünnet ve âsârı redde dayanan bir re'ycilik olmadığını, aksine bu konuda kendilerini tenkid edenlerden ileride olduğunu vurgular. Onun sünnetin kitabı neshetmesi ve mürsellerle amel konusundaki tenkitlerinin Şâfiîlere yönelik olduğu açıktır[477].

Sonraki Hanefî âlimleri, Pezdevî'nin yukarıdaki ifadelerini daha da açmışlardır. A.Aziz el-Buhârî, re'y sahibi olmayanların sadece hadîsleri bilmekle doğru fetva veremeyeceği ile ilgili örnekler verirken[478], ez-Zebîdî de, âlimlerin her asırda mecburiyet anında re'yle fetva verdiklerini; fakat bu re'yin, şeriatte yasaklanmayan re'y olduğunu ifade eder ve örnekler verir. Devamla, zemmedilen re'yin, Cehm bin Saffan ve Mutezile gibi itikatta sapık olan bidatçilerin re'yciliği olduğunu da tasrih eder[479].

Son devir Osmanlı âlimlerinden Kevserî'nin tenkidleri, daha keskindir. Kevserî "fukahâyı, re'y-hadîs taraftarları olarak ikiye ayırmanın asılsız bir tasnif olduğunu ve bunun sonraki cahil nakilciler tarafından yapıldığını söyler. Mâlikî, Hanbelî ve Hanefî âlimlerinden, bütün fakîhlerin ictihadlarında re'yden müstağni kalamadıklarını beyan eden nakiller de bulunur[480]. Şu ifadeleri, onun re'y konusundaki kesin görüşünü ortaya koyar: "Zemm edilen re'y, hevaya dayanan re'ydir. Övülen re'y ise, nasslardan istinbat edilen re'ydir. Bu, ashâbın, tâbiûnun ve tebe-i tabiûnun baş vurduğu yoldur. Bu, üzerinde icmâ hasıl olmuş, inkarı mümkün olmayan bir durumdur"[481] der.

Görüldüğü gibi Kevserî, re'yi "nasslardan hüküm istinbatı" olarak görmektedir. Bunun fakîhlikten başka bir şey olmadığı açıktır. Bu görüş, Pezdevî'nin işaret ettiğinin, değişik bir ifadesidir.

Tezimizin başında re'yin ıstılahî tarifini verirken, âlimlerin genelde re'yi "istinbat metodlarının tümü" manasında anladığına işaret etmiştik[482].

Aslında Hanefîlerin bu izah tarzı, diğer bazı âlimler tarafidnan da kabul edilmiştir. İbnü'l-Kayyım da, re'yi üç kısma ayırır:

1- Batıl Re'y: Bu, Hz. Peygamber(s.a.s)'in hadîslerinde nehyedilen re'ydir.

---

[477]Bu konudaki değerlendirmeler ileride gelecektir.
[478]A.Aziz el-Buhârî, I, 17-18.
[479]Zebîdî, *Ukûdü'l-Cevâhir*, 6-7.
[480]Bkz. Kevserî, *Fıkh u Ehl-i Irak*
[481]Kevserî, 14.
[482]Bkz. Giriş Bölümü, "Re'yin Istılahî Manası".

2- Sahîh Re'y: Selef-i Sâlihînin kullandığı ve kendisiyle fetva verdiği re'ydir. İbnü'l-Kayyım, bütün metodlarını tek tek bu re'yin kapsamında sayar ve buna "övülen re'y" der.

3- Şüpheli Re'y: Bu re'y, delilin bulunmadığı zarûret durumunda kendisine baş vurulan re'ydir. Sahâbînin bu tür re'ye kimseyi zorlamadıkları ve kimseyi nehyetmediklerini, bununla varılan hükümlerde insanları muhayyer bıraktıklarını söyler[483].

Hanefîler re'yi böyle izah etmekle kendilerine göre haklı olabilirler. Gerçekten re'yin her türlü ictihadın ismi olduğu inkar edilemez. İctihadda nasslar esas alınsa da, yorumda daima şahsî re'y hakimdir. Bundan dolayı hiç bir müctehid, ictihadlarında şahsî re'yden müstağni kalamaz. Bu anlamda, her müctehidi aynı zamanda bir re'y ehli olarak değerlendirmek mümkündür.

Durum böyle olmakla birlikte, acaba neden özellikle Hanefîlere "re'y ehli" denmiştir? İşte yukarıdaki izah tarzı, bu noktayı aydınlatmaya yetmemektedir. Hanefîlere re'y ehli demenin ne anlama geldiği ve bunda bir haklılık payının olup olmadığını anlamak için, bazı tarafsız âlimlerin de görüşlerini vermek gerekir.

4- Re'y Ehlinden Ne Anlaşılması Gerektiği

İbn Kuteybe, el-Meârif adlı kitabında re'y ehlinden, şu isimleri sayar: İbn Ebi Leyla, Ebû Hanîfe, Rabiatü'r-Rey, Züfer bin Huzeyl, Evzâî, Süfyan-ı Sevrî, Mâlik bin Enes, Ebû Yusuf, Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî[484].

İbn Kuteybe bundan sonra hadîs ehlini sayar. Fakat burada ilgi çeken nokta şudur: İbn Kuteybe re'ycilerin listesini geniş tuttuğu halde, İmam Şâfiî'yi ve İbn Hanbel'i re'ycilerin listesine yazmadığı gibi, hadîsçilerin arasına da yazmamıştır[485]. Onun re'ycilerin bazı izah tarzlarına karşı çıktığı bilinmektedir. "Te'vîlü'l-Muhtelifi'l-Hadîs"inde, re'ycilerin bazı görüşlerine karşı çıkmakta, hadîsçileri savunmaktadır. Verdiği örneklerden anlaşılıyor ki o, re'ycileri fazla serbest hareket eden kişiler olarak görmektedir. Bundan dolayıdır ki hadîsle çok meşgul olan Şâfiî'yi ve İbn Hanbel'i re'ycilerin içinde zikretmemiştir. Bunlar birer fakîh olduklarından, onları salt hadîsçi olarak değerlendirmeyi de uygun görmemiştir. Buradan onun bu tür fakîhliği daha çok benimsediği anlaşılmaktadır[486].

---

[483]Tafsilat için bkz., İbnü'l-Kayyım, *a.g.e.*, I, 67-85.
[484]İbn Kuteybe, *el-Meârif*, Beyrut, 2. Baskı, t.y.
[485]İbn Kuteybe,*a.g.e.*, 219-220.
[486]Bkz., İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 51-58.

İbn Haldun da Fukahânın ehl-i re'y ve ehl-i hadîs olarak ikiye ayrıldığını, fıkıhta akıl ve fikre önem veren Iraklılara bundan dolayı ehl-i re'y dendiğini, bunların bu sebepten dolayı çok hadîs rivâyet etmediğini söyler[487]

Teşrî tarihi kitapları da, re'y ekolünün özelliklerini sayarken, şunlara dikkat çekerler: Re'y ehline göre şer'î hükümlerin manaları, akılla kavranabilir. Bu hükümler için Kur'an'ın ifade ettiği ve sünnetin te'yid ettiği umûmî prensipler vardır. Böylece onlar, fıkhın her bölümü için Kitap ve sünnetten esaslar alıp, bu bablara giren bir çok meseleleri bu esaslara göre çözmeye çalıştılar. Onlar bu şekilde elde ettikeri usûle güvendikleri için, fazla hadîs rivâyet etmezlerdi. Bundan dolayı kendisine rivâyet edilen bir hadîs veya sünnet, kendi esaslarına uymuyorsa bununla amel etmedikleri olurdu. Fakat hadîs kendi esaslarına uymamakla beraber, sağlam ise onunla amel ederler, buna da istihsan adını verirlerdi[488].

Buradan da anlaşılıyor ki, Irak ekolünün re'y ehli olarak adlandırılmasının değişik nedenleri vardır. Bu ekolün yukarıda aktardığımız özellikleri, kendilerine re'y ehli denmesinin bazı sebepleridir. Re'y ehline neden bu ismin verildiğine dair Şah Veliyullah, şu tesbitlerde bulunmaktadır: "Gördüm ki bazıları (re'y ve hadîs konusunda) "zahiriyye ve ehl-i re'y" olmak üzere iki fırka olduğunu zannetmişlerdir. Onlar kıyas yapan ve istinbat eden herkesi, re'y ehli saymışlardır. Aksine re'yden kasıt, fehm ve akletme değildir. Çünkü bu her âlimde bulunan bir vasıftır. Re'yden kasıt, herhangi bir sünnete dayanmayan re'y de değildir. Çünkü bunu hiç bir müslüman kabul etmez. Re'yden kasıt, kıyas ve istinbat yapabilme yeterliliği de değildir. Yukarıdaki manada Ahmet bin Hanbel, İshak bin Rahaveyh hatta Şâfiî ittifakla re'y ehli içerisinde kabul edilmemişlerdir. Halbuki onlar hem istinbatta bulunur, hem de kıyas yaparlar. Ehl-i re'yden asıl maksat; müslümanların arasında veya müslümanların çoğu tarafından ittifakla kabul edilen meseleleri kabulden sonra, mütekaddiminden herhangi bir âlimin usûlüne göre tahricde bulunmaya yönelen kimselerdir. Bunların yaptıkları işin ekserisi, benzer meselelerde birine diğerinin hükmünü vermektir. İşte bundan dolayı re'y de, hadîs ve esere tabi olmanın dışında asıllardan bir asıldır"[489].

Muasır âlimlerden olan Fazlur Rahman, konuyla ilgili şunları söyler: "Kıyas metodunun ilk öncüsü, şahsî hüküm ya da re'y adını alır. Bu deyimin kuvvetli bir öznel (subjektif) havası vardır. Nitekim bu, "fikrimi ortaya koyuyorum" anlamındadır. Bu

---

[487]İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 485.
[488]Hudarî Beg, *Tarihü'l-Teşri'*, 145.
[489]Şah veliyullah, 59.

1- Ebû Hanîfe ve üstadlarının çeşitli sebeplerden dolayı hadîslerin kabulünde getirdiği sıkı kurallar ve hadîs ehline nisbetle daha az hadîs kullanmalarıdır[491].

2- Ebû Hanîfe ve hocalarının sahip oldukları fıkıh ve ictihad anlayışı, onlara re'y ehli denmesinin ikinci önemli sebebidir. Gerçekten Kûfe ekolü, zamanındaki diğer ekollere nazaran, oldukça serbest bir ictihad anlayışına sahip idi. Aslında bu çeşit bir fıkıh faaliyeti, onlarla hadîsçiler arasındaki temel bir yaklaşım tarzından kaynaklanıyordu. Bilindiği gibi genelde hadîsçiler, husûsen aşırı eserciler; önlerine gelne bütün problemleri geçmiş bir sünnetle (bu sünnet hadîs, sahâbî veya tâbiûn sözü olabilir) çözme gayretindeydiler. Şer'î hükümlerin gaye, mana ve illetlerinin kavranmasında aklın yolunu adeta kapatan bu ekol, fıkhın gelişme yolunu kapatmıştı.

İşte Kûfe ekolü nasslara yaklaşımdaki bu donukluğu kabul etmemiştir. Onlar şer'î hükümlerin gaye ve manalarının akılla kavranabileceğini, Kur'an ve sünnetten genel hukûkî prensipler çıkarıp bunlarla birbirine benzeyen bir çok fer'î meselenin çözüme kavuşturulabileceğini savunmnuşlardır. Şer'î nitelikli bu genel prensipler hem sünnetle çözümü belirtilmemiş problemlerin hallinde pratiklik sağlayacaktı, hem de doğrudan Kur'an ve sahîh sünnetten çıkarılan ve doğruluğundan şüphe edilmeyen bu temel ilkeler, bazı rivâyetlerin nassların ruhuna uygun olup olmadığı hususunda da birer mihenk taşı görevi yapabilecekti. Nitekim bazı hadîsler bu temel esasa uymadığı için, mânen illetli sayılıp, terk edildiği bilinmektedir[492]. İşte bu serbest hukuk yapma faaliyeti hadîsçiler tarafından re'ycilik olarak isimlendirilmiştir.

3- Kûfe Mektebi'nin fikhî anlayışı yanında, fıkıh ilmindeki faaliyet tarzları da hadîsçiler tarafından garipsenmiştir. Gerçekten Ebû Hanîfe'ye gelinceye kadar özellikle aşırı eserciler, meselelerin çözümünü hep günlük olarak düşünmüşlerdir. İlk dönemdeki anlayışın da te'siriyle sistemli bir fıkıh faaliyeti eserciler tarafından hoş karşılanmamıştır. Halbuki Kûfe'deki ekol tarafından bu anlayışın yanlışlığı farkedilmiş, daha Hammad bin Süleyman zamanında sistemli bir fıkıh faaliyetine girişilmiştir. Bu faaliyet, Ebû Hanîfe tarafından daha da geliştirilerek, profesyonel bir hukuk akademisi niteliğine yükselmiştir. Gaye Kur'an ve sünnet ışığında esaslı bir hukuk ilmi meydana getirerek, olmuş ve olacak bütün problemlere çözüm getirmektir. İşte günlük bir fıkıh anlaşyışına sahip hadîsçiler ve özellikle aşırı eserciler, bu çeşit sistemli bir fıkıh

---

[491]Ebû Hanîfe'yi daha az hadîs almaya iten sebepleri, Ebû Hanîfe'nin hadîsle ilgili yaklaşımını incelerken tafsilatlı olarak vermiştik. Bundan dolayı burada değinmekle yetiniyoruz. Bkz. 46-52

[492]Bununla ilgili örnekler "Re'y-hadîs Tartışmalarının Usûle Etkisi" bölümünde gelecektir.

faaliyetini hazmedemediler. Bundan dolayı son derece menfî bir üslupla onları re'y ehli olarak gösterdiler.

5- Hanefîlerin İstihsanı Düzenlemesi

İmam Şâfiî ve mütekellim usûlcülerinin istihsanı tendit etmeleri[493], Hanefî âlimlerini istihsanın mahiyetini izah etmeye ve onu düzenlemeye sevketmiştir.

İstihsan; lugatte "bir şeyi iyi ve güzel bulmak, iyi ve güzelliğine inanmak" anlamına gelir[494].

Bir usûl terimi olarak özel bir anlam kazanan istihsan, ilk Hanefî usûlcüleri tarafıdnan yakın ifadelerle izah edilmiştir. Özellikle iki meşhur Hanefî usûlcüsü olan Serahsî ve Pezdevî, istihsanı bir kıyas türü olarak kabul etmişlerdir. Buna göre onlar kıyası illetinin açık ve kapalı, zayıf ve kuvvetli oluşuna göre taksimata tabi tutmuşlardır. Pezdevî şu taksimatı yapmaktadır. Kıyas ikiye ayrılır:

1- Eseri (illeti) zayıf olan kıyas

2- Za'fi açık sıhhat ve illeti kapalı olan kıyas.

İstihsan da ikiye ayrılır:

a- Gizli olmakla beraer illeti kuvvetli olan istihsan

b- İlleti açık (zâhir) za'fi kapalı istihsan[495].

Pezdevî burada illeti zayıf olana kıyas, kuvvetli olana istihsan denildiğini, itibarın illetin kuvvetine olup; zahir oluşuna olmadığını ifade eder[496]. Yani kıyasın birinci nevi (illeti zayıf olan), istihsanın birinci nevi ile çatışıyorsa, istihsan tercih edilir. Bu duruma göre istihsan, iki kıyastan biridir. Bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi, kensidiyle amel edilmede vechi evla olan kısım olduğundandır[497].

İkinci kısımda ise, kıyas tercih edilir, istihsan bırakılır. Çünkü bu açık, sıhhat ve illeti kapalı olan kıyasıtr. Bunun mukâbili olan istihsanın illeti açık fakat, za'fi kapalı olan istihsandır. Bununla amel edilmez[498].

Pezdevî, istihsanın önemli bir bölümünün kıyastan ibaret olduğu konusunda, şunları söyler: "Hakkında niza' olan istihsan, iki delilden biridir. Bu delilsiz olarak

---

[493]Hudarî Beg, *Usûl*, 333; Şâkirü'l-Hanbelî, *Usûlü'l-Fıkhı'l-İslâmî*, Yy. 1948, 319.
[494]Serahsî, II, 200; A.Aziz el-Buhârî, IV, 1129.
[495]Pezdevî, IV, 1123-1124.
[496]Pezdevî, IV, 1128; Serahsî, II, 203.
[497]Pezdevî, IV, 1123-1124.
[498]Pezdevî, IV, 1128.

göre istihsan, iki kıyastan biridir. Bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi, kensidiyle amel edilmede vechi evla olan kısım olduğundandır[497].

İkinci kısımda ise, kıyas tercih edilir, istihsan bırakılır. Çünkü bu açık, sıhhat ve illeti kapalı olan kıyasıtr. Bunun mukâbili olan istihsanın illeti açık fakat, za'fi kapalı olan istihsandır. Bununla amel edilmez[498].

Pezdevî, istihsanın önemli bir bölümünün kıyastan ibaret olduğu konusunda, şunları söyler: "Hakkında niza' olan istihsan, iki delilden biridir. Bu delilsiz olarak nefsâniyyetten icad edilmiş başka bir delil değildir. Bir hadîsede iki kıyas çatışırsa, amel etmek üzere bunlardan birini tercih etmek, vaciptir... Bu iki kıyastan biri vechi evla olduğu için, istihsan olarak isimlendirilmiştir. Şemsü'l-Eimme, vehmedilen ile ona muârız olanının ayırdedilebilmesi için böyle isimlendirildiğini söylemektedir"[499].

Görüldüğü gibi Hanefîler, kıyası zahir ve hafî olarak ikiye ayırıp, zahir (açık) kıyasa nisbetle kuvvetli olmakla beraber, illeti akla hemen gelmeyen gizli kıyasa istihsan denildiğini söylemişlerdir. Bir olayda, zahirî bir illet tesbit edilir ve bu illetle hükmün bir asla ilhakı uygun görülür. Aynı olay iyice araştırıldığında, olayın hükmünün başka bir asla ilhakını gerektiren daha uygun bir vasıf (gizli illet) tesbit edilir. Bu ikinci ameliyeye, istihsan denir[500].

Bununla beraber Hanefî usûl kitaplarında istihsanın daha değişik izahlarına da rastlanmaktadır. Serhasî, Pezdevî'nin izahlarının bir çoğuna müttefik olmakla beraber, istihsanın takdiri ictihad manasına kullanıldığını da belirtmektedir[501].

Serahsî, aynı zamanda Pezdevî'nin bazı izahlarına da karşı çıkmaktadır. Pezdevî'nin "... Terk edilen kıyas ile de amel etmek caizdir"[502] sözünü, kabul etmemektedir. Serahsî der ki: "Burada terk edilen kıyas, takbih edilmiştir. Halbuki şer'an caiz olanın takbihi küfürdür". Pezdevî Şârihi el-Buhârî de, Serahsî'yi desteklemektedir[503].

Serahsî'nin karşı çıktığı diğer bir husus da, istihsanın illetin tahsisi şeklindeki izahıdır. Serahsî, istihsanın illetin tahsisi olmadığını, böyle kabul edilmesi halinde, illetin yokluğu ile hükmün de yokluğuna hükmetmek gerektiğini vurgular[504].

---

[497]Pezdevî, IV, 1123-1124.
[498]Pezdevî, IV, 1128.
[499]Pezdevî, IV, 1124.
[500]Serahsî, II, 200; Hudarî Beg, 333; Şâkirü'l-Hanbelî, 319.
[501]Serahsî, II, 200; Dönmez, 129.
[502]Pezdevî, IV, 1123.
[503]A.Aziz el-Buhârî, IV, 1123.
[504]Serahsî, II, 201; A.Aziz el-Buhârî, IV, 1123; Dönmez, 166.

Genelde ilk Hanefî usûlcüler, istihsanın mahiyetini izah etmeye çalışırlarken, usûlî manada istihsanı tarif etmeye çalışmamışlardır[505]. Pezdevî'nin yaptığı açıklamalarda onun daha geniş bir kıyas anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır[506]. Serahsî'nin ise, daha değişik izahlarına rastlanmaktadır. Belki o bu izahlarla, istihsanı sınırlandırmaya çalışmıştır[507].

Daha önceki âlimlerden el-Kerhî'nin tarifi, usûlî bir tarif olup[508], istihsanın sınırlarını tesbit etmeyi hedef aldığı söylenebilir.

Ebû Bekr el-Cessas istihsanı: "Kendisine nisbetle önceliği (üstünlüğü) bulunan delil sebebiyle, kıyasın terkedilmesidir"[509] şeklinde tarif eder.

Bu izah ve tariflerde göze çarpan husus, şudur: Diğer âlimler, istihsanü'l-esere fazla itiraz etmediklerinden[510], Hanefî âlimleri de daha çok re'y istihsanını izah etmeye çalışmışlardır. Ancak bu izahlarda her zaman ittifak sağlanamamış, ihtilaflar olmuştur. Bununla ilgili, el-Buhârî şöyle demektedir: "Ebû Hanîfe'nin kullandığı istihsan hakkında arkadaşlarımız aynı şeyi söylememektedir". Pezdevî: "Daha kuvvetli bir kıyastan dolayı kıyasın gereğini terketmektir" derken, kimisi de daha kuvvetli bir delilden dolayı kıyası tahsis etmektir "bu tarife göre kıyas illetin tahsisidir"[511] demişlerdir.

Buradan da anlaşılacağı gibi, bu izahların bizzat Ebû Hanîfe'nin kullandığı istihsanı tamamıyla yansıttığını söylemek oldukça zordur. Bu izah tarzlarındaki ihtilaf, verilen örneklere de yansımıştır. Hanefî doktrini içerisinde bazı fetvaların hangi tür istihsana göre verildiği, ihtilaf konusu olmuştur. Bununla ilgili bir kaç misal zikretmek, yerinde olur.

Serahsî, "icare akdinin caiz olma hükmünün zarûret ve ihtiyaç dolayısıyla istihsandır" derken, Pezdevî "eser (hadîs) sebebiyle istihsandır" demektedir[512].

İmam Ebû Yusuf ve Serahsî, leş yiyen kuşların artıklarının necis olduğunu söylemektedirler. Pezdevî ise adeta başka bir izah tarzı mümkün değilmiş gibi tafsilatlı

---

[505]Dönmez, 172; Şener, 127-128.
[506]Pezdevî, IV, 1121-vd.; Dönmez, 128.
[507]Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul, 1983, X, 145.
[508]Bkz., A.Aziz el-Buhârî, IV, 1123.
[509]Dönmez, 127 (el-Cessas (yzm) V.294b'den naklen).
[510]A.Aziz el-Buhârî, IV, 1124.
[511]A.Aziz el-Buhârî, IV, 1123.
[512]Serahsî, II, 203; Pezdevî, IV, 5.

bir şekilde yırtıcı kuşların artıklarının istihsanü'l-Kıyasa göre temiz olduğunu savunmaktadır[513].

Muassır âlimlerden Zekiyuddin Şaban, bu izah tarzını kabul etmeyerek, bunun istihsanü'd-darûreye göre verilmiş bir hüküm olduğunu söylemektedir[514].

Buna benzer bir ihtilaf da, Hanefîlerle Mâlikîler arasında meydana gelmiştir. Irak topraklarıyla ilgii Hz. Ömer'in uygulamasını Hanefîler istihsana göre, Mâlikîler ise maslahâta göre verilmiş hüküm kabul etmektedirler[515].

Burada işaret etmek istediğimiz nokta şudur: Hanefîlerin istihsanın tarifinde teferruat ve ugyulamalarında ittifak sağlayamamaları, diğer usûlcülere göre istihsanın en menfî tarafını oluşturmaktadır. Özellikle ilk Hanefî âlimleri, istihsanın belli bir karaktere sahip bir delil olmadığını gördüklerinden, belli bir tarif vermemişlerdir. Serahsî'nin değişik tarifler vermesi[516], bundan dolayı olsa gerektir.

Aslında istihsan için verilen en câmî tarifler bile yetersiz bulunmuştur. Bundan dolayı doktrindeki bütün kural dışı çözümlerin bu şekilde isimlendirildiğini söyleyenler de olmuştur[517].

Bu açıdan Serhasî, istihsanın belli olaylarda hâkime verilmiş takdir yetkisini temsil ettiğini söylerken[518], adeta onu tarfi dışı bırakmıştır.

İstihsan hakkında araştırma yapan müellifler de, değişik tarifler vermişlerdir. Onu bazı maslahâtların hukûkî kuralların sertliği ile kaybolmasını engelleyen bir delil olarak görenler olduğu gibi, hukukun amme menfaati düşüncesiyle tahsisi olduğunu ifade edenler de olmuştur[519].

Bu konuda önemli bir araştırma yapan İ. Kafi Dönmez, şöyle demektedir: "İstihsanın lugat anlamından ve hatta başta naklettiğimiz Serahsî'nin eserlerindeki "toleransı, kolaylığı aramak" gibi bazı tariflerden bütün istihsan çözümlerinin -mutlak anlamda- müsbet karakter taşıdığı sonucuna varılmamalıdır. Esasen önemli bir bölümü "kanun ruhunun araştırılması" ve "hakkaniyete uygunluğun sağlanması"ndan ibaret

---

[513]Pezdevî, IV, 1127.
[514]Şaban, 169-170.
[515]Şaban, 107.
[516]Serahsî, II, 210; *el-Mebsût*, X, 145.
[517]Dönmez, 149.
[518]Serahsî, II, 200.
[519]Şâkirü'l-Hanbelî, 321; Bu tip değişik tarifler için bkz., Dönmez, 156; Şener, 136.

olan istihsan çözümlerinin mevcut olaya göre menfî karakterde de olabileceği tabiidir"[520].

Görüldüğü gibi Hanefîlerin büyük hukûkî dehalarının istihsanı, muazzam bir hukûkî yapı içerisinde arzetmeye çalışmalarına rağmen; istihsan üzerinde tartışmalar sona ermemiştir. En câmî tarifler ve en makul gerekçeler bile, bazan yeterli bulunmamıştır.

Bundan dolayı istihsanı re'y ekolünün kendine has en karakteristik delili olarak görmek, belki en doğrusudur. İstihsanı belli bir tarifin içerisine sığdırmaya çalışmakta bir takım açmazlara sebep olur. Şu halde istihsan için şer'î ruhun muhafazası ve kanûnî boşlukların doldurulması için müctehide tanıması gereken takdirî ictihad yetkisi olarak görmek daha uygun olur. Bundan dolayı kaide dışı olarak ortaya konan bütün çözümler, her zaman "istihsan" adıyla karşımıza çıkabilir.

6- Şâfiî Usûlcülerin İstihsan Karşısındaki Tutumu

Şâfiî'den sonra gelen Şâfiî usûlcülerinin de istihsana fazla sıcak bakmadıkları görülmektedir. Özellikle Gazâlî'nin istihsanı tenkid şekli Şâfiî'nin tenkidlerinin bir özeti mahiyetindedir[521].

Şâfiî usûlcülerinin ortak tenkid noktaları, şunlardır:

1- İstihsan delillerin delaletine dayanmadan mücerred heva ve hevese göre hüküm vermektir. Burada onlar da Şâfiî gibi istihsanın delilsiz hüküm vermek olduğunu söylerler[522].

2- İstihsanın Hanefî usûlcüleri tarafından belli bir tarifinin yapılmayışı veya yapılan tariflerin birbirini tutmaması. Şâfiî usûlcüleri bunu istihsan için bir kusur olarak görmüşlerdir[523]. Amidî Kerhî'nin verdiği tarifin içine Hanefîlerin istihsandan saymadığı başka tip delillerin de girdiğini vurgulamaktadır[524].

3- İstihsanın hüccet değeri üzerine getirilen delillerin yetersizliği. Şâfiî usûlcüleri, Hanefî usûlcülerinin istihsanın hüccet değeri konusunda getirdiği delillerin delil

---

[520]Dönmez, 176.
[521]Bkz. Gazâlî, I, 275-283; Amidî, IV, 391-392.
[522]Şirâzî, Ebû İshak İbrahim bin Ali, (H.484), el-Luma' fî usûlü'l-fıkh, Beyrut, 1985, 1. Baskı, 121; Amidî, IV, 392.
[523]Şirâzî, 121; Amidî, IV, 392.
[524]Amidî, IV, 392.

olmaya elverişli olmadığını savunmuşlar, bu delillerin tartışmaya açık olduğunu söylemişlerdir[525].

4- Hanefî usûlcülerin istihsan için verdikleri örnekler, genellikle diğer delillerin kapsamına girmektedir. Dolayısıyla buna istihsan demeye gerek yoktur. Özellikle istihsanü'n-nass, istihsanü'l-icmâ ve istihsanü'l-eser, bu kabildendir. Buradaki hükümler zaten nass veya icmâyla sabittir. Buna istihsan demek gereksizdir[526]. Gazâlî, istihsan için verilen bazı örnekleri tahlil ederek, bunların Resulullah zamanında da mevcut olduğunu ve Resulullah'ın bunlara ses çıkarmadığını, dolayısıyla bunların mübahlığının Resulullah'ın takririyle sabit olduğunu söyler[527].

Ancak Şâfiî usûlcüler şunu da özellikle vurgulamaktadırlar: İhtilaf, lafzın bizzat kendisinde değildir. Aksine ihtilaf, istihsanın manası ve hakikatındadır. Özellikle tartışmalar da, istihsan için verilen tarifler ile örnekler üzerinde meydana gelmiştir[528]. Buradan da istihsan üzerindeki tartışmaların lafzî olmadığı anlaşılmaktadır.

Kıyas veya nassın kapsamına giren bazı istihsan tiplerinin Şâfiîler tarafından kabul edildiği görülmektedir. Fakat onlar bunu kıyas veya nassın nevîlerinden gördükleri için kabul etmektedirler. Gazâlî istihsanın "özel bir delilden dolayı bir meselenin hükmünde, benzerlerin hükmünden udûl etmektir" şeklindeki istihsanın inkar edilemeyeceğini söylerken[529], Şirâzî ve es-Subkî de, "genel hükmün bir kısmının kendine has bir delille tahsis edilmesi veya iki delilden (kıyastan) kuvvetli olanın alınması" şeklindeki istihsan tariflerine itiraz olmadığını söylemişlerdir[530].

Netice olarak denilebilir ki, Şâfiî usûlcüleri istihsan konusunda genellikle imamlarının çizgisini takip etmişlerdir. Ancak Hanefî âlimlerin bu dönemde istihsan için getirdiği tarifler, Şâfiî usûlcülerin hangi tip istihsanları kabul etmediklerini tasrih etmelerini kolaylaştırmıştır. Bu açıdan bu safhada istihsan üzerindeki tartışmalar, daha bir netlik kazanmıştır. .

---

[525]Gazâlî, 276-278; Amidî, IV, 393-394.
[526]Amidî, IV, 391.
[527]Gazâlî, I, 279-280; Subkî, *Cemu'l-Cevâmî*, II, 353.
[528]Bkz. Amidî, IV, 391-vd.
[529]Gazâlî, I, 283.
[530]Bkz. Şirâzî, 121-vd.

II. BÖLÜM

RE'Y-HADÎS TARTIŞMALARININ FIKIH USÛLÜNDEKİ ETKİLERİ

1- Hadîs Kabul Şartlarına Etkisi

a- Mezheplere Göre Hüküm İstinbatında Kullanılan Hadîsler

aa- mütevâtir Haber

Usûlcüler, mütevâtir haberi, şöyle tarif etmişlerdir: "Normalde aklen yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayacak sayıdaki bir sahâbî topluluğunun Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği, daha sonra bu topluluktan da tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn devirlerinde aynı özelliklere sahip toplulukların rivâyet ettiği habere, mütevâtir haber denir"[1]. cumhûr-u ulemâya göre (dört mezhep dahil) mütevâtir haber, kat'i ve zarurî ilim ifade eder. Bu tür haberlerle amel etmek farzdır[2]. mütevâtir sünnetin lafzî yoruma ihtimali olmadığı müddetçe, delalet ettiği hükümlerde ihtilafa yer yoktur[3].

Ehl-i sünnet mezhepleri arasında mütevâtir sünnetin kabulü konusunda herhangi bir ihtilaf olmadığı için, bu konuda ciddi bir usûlî ihtilaf meydana gelmemiştir. Bundan dolayı, mütevâtir haber hakkında bu kısa bilgi ile iktifa ediyoruz.

ab- Meşhûr Haber

"Meşhûr haber" ıstılâhı, Hanefîlere ait bir ıstılâhtır. Hanefîlere göre meşhûr haber: "Hz. Peygamber'den bir, iki veya tevâtür sayısına ulaşmamış sahâbî tarafından rivâyet edilmişken, tâbiûn ve etbâu't-Tâbiîn devirlerinde tevâtür sayısına ulaşmış râvîlerce rivâyet edilen haberdir" şeklinde tarif edilmiştir[4].

Diğer mezhepler, Hanefîlerin ayrı bir kategoride değerlendirdiği "meşhûr haber"i, âhâd haberin bir çeşidi olarak kabul ederler. Ancak Hanefîler, tâbiûn döneminden itibaren mütevâtir seviyesine ulaşan bu tür haberlere ayrı bir değer

---

[1]Şaban, 66-67; Tarifler için bkz., Sadrü'ş-Şeria, Ubeydullah bin Mesûd el-Mahbûbî (V.H.747), *et-Tavdîh Şerhü't-Tenkih* I-II, Beyrut, T.y., II, 2-3; Ebû Zehra, Usûl, 107-108; Zeydan, 137-138.
[2]Amidî, II, 257-vd.; Sadrü'ş-Şeria, II, 2-3; Ebû Zehra, *a.g.e.*, 107-108.
[3]Şaban, 68. Amelî konularda bol miktarda mütevâtir sünnet mevcuttur. Abdestin nasıl alınacağı, namazın nasıl kılınacağı, hacc menâsıki gibi bir çok amelî konular bize mütevâtiren gelmiştir.
[4]Pezdevî, II, 368; Şaban, 68; Zeydan, 139; Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah bin Ahmet, *Keşfü'l-Esrâr âlel-Menâr*, I-II, Beyrut, 1986, 1. Baskı, II, 11; Sadrü'ş-Şeria, II, 2-3.

vermişlerdir. Hanefîlere göre bu tür haberler, kesine yakın bilgi sağlar. Onlar buna "ilmü't-Tume'nine" derler[5]. Hiç bir şekilde töhmet edilemeyen çok sayıdaki sikâ râvînin şehadetiyle bu âhâd haberler, hüccet olma yönünden mütevâtir haber menzilesine ulaşmıştır[6]. Ancak başta mütevâtir olması sebebiyle, isnadına arız olan şüpheden tamamen kurtulamadığı için inkâr eden tekfir edilemez[7].

ac- Âhâd Haber

Hanefîlere göre âhâd haberin tarifi, şöyledir: Gerek Hz. Peygamber'den rivâyet eden râvîlerinin gerekse ondan sonraki tabakadaki râvîlerinin sayısı, tevâtür sayısının altında bulunan haberlerdir[8].

Buna göre sahâbî döneminde bir veya bir kaç kişi tarafından rivâyet edilen bir haber, eğer tâbiûn döneminde de bu sayıyı aşamamışsa, âhâd haber olarak kalır. Hanefîlerle cumhûr arasında tartışma konusu olan, işte bu tür haberlerdir[9].

Cumhûra göre âhâd haber: cumhûra göre mütevâtir haber seviyesine ulaşmamış olan bütün haberler, âhâddır[10]. Bu tarife göre Hanefîlerin "meşhûr" haberi de, âhâd haber kabilindendir. Cumhûr âhâd haberi teknik olarak "garip", "aziz" ve "müstefîd" diye üçe ayırıyorsa da, bu ayrım pratikte farklı neticeler doğurmamaktadır. Aksine hepsiyle aynı çeşit şer'î hükümler elde edilmektedir[11].

ad- Mürsel Haberler

Usûlcüler, mürsel hadîsi şöyle tarif ederler: "Hz. Peygamber'i görmeyen râvînin isnadı zikr etmeden doğrudan "Hz.Peygamber şöyle buyurdu" şeklinde rivâyet ettiği haberlerdir[12].

Tariften de anlaşılacağı gibi, isnad zincirinde zikredilmeyen râvî, sahâbî, tâbiîn ve et-tebeü't-Tâbiînden bir veya iki kişi olabilir[13]. Buna göre üçüncü tabakadan bir râvînin tâbiîn ve sahâbîyi atlayarak "Hz. Peygamber(s.a.s) şöyle buyurdu" şeklindeki

---

[5]Sadrü'ş-Şeria, II, 2-3; Nesefî, 12; Ebû Zehra, 108; Zeydan, 139.
[6]Pevdezî, II, 368.
[7]Nesefî, II, 12.
[8]Şaban, 69.
[9]Pezdevî, III, 725.
[10]Gazâlî, I, 145.
[11]Şaban, 69. Bu ayırım, konumuz açısından ehemmiyet taşımadığı için, tariflerini vermeye gerek duymadık.
[12]Sadrü'ş-Şeria, II, 7; El-Hınn, Mustafa Said, *Eserü'l-İhtilaf fî Kavaidi'l-Usûliyye fî ihtilâfi'l-Fukahâ*, Beyrut, 1972, 379-v.d; Ebû Zehra, *Usûl*, 111.
[13]El-Hınn, *a.g.e.*, 398.

rivâyeti usûlcülere göre, mürsel haber olur[14]. İşte bu tür haberlerin amelde delil olup olmayacağı veya hangi şartlarla olabileceği, ihtilaf konusu olmuştur[15].

Mezheplere göre hüküm istinbatında kullanılan hadîs çeşitlerini böylece belirttikten sonra, Hanefî ve Şâfiîlere göre re'y-hadîs tartışmalarının bu hadîslerin kabul şartlarına olan etkisini örneklemek suretiyle vermeye çalışacağız.

Mütevâtir haberin kabulü konusunda mezhepler arasında herhangi bir ihtilaf olmadığı için bu konuda söylenebilecek fazla bir şey yoktur. Çünkü tüm mezheplere göre bu tür haberler hem itikatta, hem de amelde kesin delil olurlar[16].

Meşhûr haberin kabulü konusunda da bir ihtilaf yoktur. Meşhûr haberlerin amelde delil olacağı, ittifakla kabul eilmiştir. Meşhûr haber konusundaki ihtilaf, bu tür haberlerin Hanefîler tarafından değişik bir değerlendirmeye tâbii tutulup, farklı bir hüküm çeşidinin elde edilmesi üzerine meydana gelmiştir[17].

Bilindiği gibi Hanefîler âhâd haberle Kur'an'ın amm lafızlarının tahsis edilemeyeceğini, mutlâkının takyid edilemeyeceği ve bu tür haberlerle kitabın hükmüne ziyade yapılamayacağı görüşündedirler. Onlara göre böyle zannî haberle katî olan Kur'an nasslarının takyid ve tahsîsi bir takım katî hükümlerin zannî delillerle neshi anlamına gelir ki, bu câiz değildir[18].

Hanefîler haber-i âhâda tanımadıkları mertebeyi, meşhûr habere tanımışlardır. Bu durumda Hanefîlere göre meşhûr haberle, mütevâtir haberde olduğu gibi Kur'an'daki "amm" ifadelerin tahsisi, "mutlak" ifadelerin tekyidi mümkündür. Hanefîlere göre meşhûr haberle mutlakın takyidi ve ammın tahsîsine birer örnek verelim.

Mutlakın takyidine örnek: Yice Allah miras payları ile ilgili ayette "(Bütün paylar ölenin) yapmış olduğu vasiyet (yerine getirildikten) ve borc(un îfasın)dan sonradır" buyurmuştur[19]. Ayette geçen "vasiyyet" lafzı, mutlaktır. Ayete göre bir şahıs, ölmeden önce bütün malını vasiyyet edebilir. Fakat Hz. Peygamber(s.a.s)'in Sa'd bin Ebî Vakkas'a hitaben söylediği: "... üçte bir mi? Üçte bir bile fazla"[20] hadîsiyle

---

[14]Hadîsçilerle usûlcülerin mürseli farklı tarif ettikleri unutulmamalıdır.
[15]El-Hınn, 398-vd.; Ebû Zehra, *a.g.e.*, 111; Mürsel hadîs hakkında geniş bilgi için bkz., Polat,

[16]Sadrü'ş-Şeria, II, 2-3; Amidî, II, 257.
[17]Yavuz, Y. Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İstanbul, 1993, 134.
[18]A.Aziz el-Buhârî, I, 294; Hudarî Beg, *Usûl*, 188.
[19]Nisa, 4/11.
[20]Buhârî, *Vasâyâ*, 3; Müslim, *Vâsiyye*, 5, 7, 8.

vasiyetin üçte birden fazla olamayacağını beyan etmiştir. Hanefîler bu meşhûr haberle "vasiyyetin" üçte birle sınırlandırıldığını kabul etmişlerdir[21].

"Amm"ın tahsîsine örnek: "Allah çocuklarınızın miras payı hakkında, şöyle davranmanızı istiyor..."[22] ayetinde "çocuklarınız" lafzı, "amm"dır ve bütün çocuklara şâmildir. Bu "amm" lafiz, Hz. Peygamber(s.a.s)'in "katil mirasçı olamaz"[23] şeklindeki meşhûr hadîsiyle tahsîs edilmiştir[24].

Bununla beraber, Hanefîler meşhûr haberi, amelde mütevâtir haber gibi kabul ederler. Onlar bu tür haberlerle kitabın hükmüne ziyade yapılabileceğini ve vâciplerin sabit olacağını söylemişlerdir. Meşhûr haberle sabit olan hükümlerle amel etmiyenler (fitır sadakası, vitir namazı gibi), azaba müstehak olurlar[25]. Ancak meşhûr haberle sabit olan hükümleri inkar etmek de, küfrü mûcib değildir. Çünkü meşhûr haber neticede zannî bir delildir[26].

b- Âhâd Haberi Kabul Şartlarına Etkisi

ba- Hanefîlere Göre Âhâd Haberi Kabul Şartları

Hanefîlerin âhâd haberde aradığı şartlar, tezimiz açısından önem arzetmektedir. Zira Hanefîlere re'y ehli denmesinin, onların âhâd haberde aradığı şartlarla önemli ilişkisi vardır.

Hanefî âlimleri imamlarının aradıkları şartları tesbite çalışmışlar, bu tesbitlerin çok az bir kısmı müstesna, genelde ittifak sağlamışlardır.

Hanefîler âhâd habere ârız olabilecek iki çeşit kusurdan bahsetmişlerdir. Bu kusurlardan biri haberin senediyle, diğeri ise haberin senedinde bir kusur olmamakla beraber kendinden daha kuvvetli bir delille çatışması (muâraza) veya râvîdeki bir kusur durumuyla ilgilidir. Onlar senedle ilgili olan kusura "maddî ınkıta'", muâraza olarak gördükleri kusura da "manevî ınkıta'" adını vermişlerdir[27].

Bu iki ınkata' çeşidinin, bir hadîsin kabul veya reddi açısından Hanefîlere göre ne derece önem taşıdığını vermeye çalışalım.

---

[21]Şaban, 69.
[22]Nisa, 4/11.
[23]Ebû Dâvud, *Diyât*, 18; Dârimî, *Ferâiz*, 41.
[24]Şaban, 69.
[25]Pezdevî, II, 368.
[26]Şaban, 207.
[27]Geniş bilgi için bkz., Apaydın, a.g.m., 161.

Maddî ınkata': İsnad zincirinde bir veya bir kaç râvînin düşmesi ile meydana gelen ınkata'a, "maddî ınkata'" denmiştir. Senedinde ınkata' olan bu tür hadîslere de mürsel hadîs denmektedir[28].

Hanefîler prensip olarak senetteki maddî ınkata'a fazla önem vermemişlerdir. Râvîsi sikâ olduktan sonra, haberde başka bir kusur da yoksa, Hanefîler mürsel hadîslerle amel edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Hatta bazı Hanefî usûlcüleri mürsel haberi, müsnedden daha kuvvetli bile saymışlardır[29].

Manevî ınkata': Manevî ınkata' haberin kendisinden daha kuvvetli bir delille çatışması veya râvîdeki bir kusur sebebiyle meydana gelmektedir.

Önce râvîdeki bir kusur sebebiyle meydana gelen manevî ınkata'ı inceleyelim. Hanefîler, şu durumları râvî için kusur saymış ve haberin terkine gerekçe göstermişlerdir.

a- Râvînin sikâ olmaması: Bu tür bir kusur, haberin terki için yeterlidir. Çünkü isnatta öngörülen şartlar, gerçekleşmemiştir[30].

b- Râvînin meçhûl-Hal olması: Böyle bir râvînin haberi, tek başına delil olacak kuvvette değildir. Eğer böyle bir râvînin rivâyeti, selefin şehadetiyle sıhhat kazanmışsa, Hanefîler onunla amel ederler. Böyle bir duruma muttali olunmamışsa, hadîsin kıyasa muvafık olup olmadığına bakılır. Kıyasa muvafik ise, amel edilir, muhalif ise amel edilmez[31].

c- Râvînin rivâyetiyle amel etmemesi: Hadîsi rivâyet eden râvî, rivâyetine aykırı davranmış veya fetva vermişse, bu durumda böyle bir rivâyetle amel etmek gerekmez. Çünkü böyle bir durumda hadîsin neshedildiğine hükmedilir. Râvînin rivâyetinin aksine davranması veya fetva vermesi, buna delalet eder[32].

d- Râvînin fakîh olmaması: Hanefî usûlcüler arasında âhâd haberin kabulünde en çok tartışılan şartın, fakîh olmayan râvînin haberinin kabul edilip edilemeyeceği hususu olduğu söylenebilir. Eğer râvînin rivâyeti kıyasa aykırı değilse, onunla amel edilmesi gerektiği konusunda ihtilaf yoktur. Ancak böyle bir râvînin rivâyeti, kıyasa aykırı ise

---

[28]Bkz., Pezdevî, III, 722.
[29]Bkz., Pezdevî, III, 722-vd.; A.Aziz el-Buhârî, 722-vd.; Apaydın, 161; Polat, 65.
[30]Sadrü'ş-Şeria, II, 9-10.
[31]Sadrü'ş-Şeria, II, 6.
[32]Kevserî, *Nuket*, 263.Şaban, 75. Bu prensibin gereği olarak Hanefîler: "Birinizin kabını köpek yaladığı takdirde onu döksün, sonra biri toprakla olmak üzere yedi defa yıkasın" şeklindeki hadîsle amel etmemişlerdir. Hadîsin senedi için bkz., Buhârî, *Vudû*, 33; Müslim, *Taharet*, 89-93; Tirmizi, *Taharet*, 68.

onunla amel etmek gerekmeyeceği bir çok Hanefî âlimleri tarafından ileri sürülmüştür[33].

Böyle bir şartın ilk defa, Hanefî âlimlerinden İsa bin Eban tarafından ileri sürüldüğü rivâyet edilmektedir[34]. Bu konudaki görüşlerin hulasası, şöyledir: Hanefîlerden Kerhî ve İbn Emir el-Hacc gibi bazı âlimler, bu şarta karşı çıkmış ve "râvî adil ve zabit olduktan sonra hadîsi ister kıyasa uygun olsun ister muhalif olsun, onunla amel edilir" demişlerdir[35].

Kevserî de kıyasa muhalif olmasına rağmen, Ebû Hanîfe'nin râvîsi fakîh olmayan bir çok hadîsle amel ettiği ile ilgili örnekler verir ve seleften hiç kimsenin râvînin fakîhliğini şart koşmadığını, bunun sonrakilerin uydurması olduğunu söyler[36].

Pezdevî ise bu noktayı, şu şekilde izah eder: "... Bilindiği gibi selefte mana üzere hadîs rivâyet işi yaygındır. Fakîh olmayan râvînin, manayı bozacak şekilde hadîsi rivâyet etme tehlikesi vardır. Bu durum da, hadîse şüphe katar... Bizim ashâbımızın mezhebi, şudur: Fıkıhta ma'ruf olmayanın hadîsleri reddolunamaz, ancak kıyas kapısını kapatırsa iş değişir. Çünkü hadîsin kıyasa muhalefeti, kitabı ve meşhûr sünneti nesh etmesi ve icmâya muârız olması demektir. Ebû Hureyre'den rivâyet edilen "musarrât" hadîsi, böyledir"[37].

Serahsî ve Sadrü'ş-Şeria'da Pezdevî'yle aynı kanaati paylaşmaktadır. Hatta Serahsî fakîh olmayan sahâbîlerin rivâyetlerinin bir kısmının, diğer sahâbîler tarafından da kabul edilmediğine dair misaller verir[38].

Kısacası Hanefî usûlcülere göre, adalet ve zaptla meşhûr olup fakîh olmayan râvînin hadîsi, kıyasa muvafık ise alınır. İki çeşit kıyastan birine muvafık diğerine muhalif ise yine alınır. Ancak her yönüyle kıyasa aykırı ise veya müttefekûn aleyh olan şer'î esaslara uymuyorsa, böyle bir âhâd heberle amel edilemez[39].

---

[33]Bkz., Kevserî, *Nuket*, 262.
[34]A.Aziz el-Buhârî, II, 378; Kevserî, *el-Hıtın*, a.y.; Şaban, 79.
[35]A.Aziz el-Buhârî, II, 378; Şah Veliyullah, 58; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 316.
[36]Kevserî, *el-Hıtın*, 262.
[37]Pezdevî, II, 379-380.
[38]Serahsî, I, 340-342; Sadrü'ş-Şeria, II, 5.
[39]Sadrü'ş-Şeria, II, 5; Şaban, 79; Şah Veliyullah, 57.

Daha Kuvvetli Bir Delile Muâraza Sebebiyle Inkıta':

Hanefî usûlcülerin genelde kabul ettiği görüşe göre haber, hükmün sübutuna mani teşkil eden daha kuvvetli bir delile muârız olursa, manen munkatı' sayılır ve hükümden düşer[40]. Bu da şu dört şekilde mümkün olur[41]:

1- Haberin Kitab'a muârız olması

2- Haberin ma'ruf (meşhûr) sünnete muhalif olması

3- Haberin umûmü'l-belvâda vârid olması

4- Sahâbînin bu haberle ihticac ve amel etmemiş olması

Buna göre yukarıda sayılan muâraza durumlarında âhâd haber, terk edilir. Zira ilk iki durumda âhâd haberle amel edilirse kitap ve sünnetin hükmü terkedilmiş olur. Son iki durumda vârid olan haberin sahâbî arasında bilinmemesi ve iştihar etmemesi, gerekçe olarak gösterilmiştir. Hanefîlere göre bütün toplumu ilgilendiren bir haberin iştihar etmemesi, o haberin Hz. Peygamber(s.a.s)'e nisbetinin sağlam olmadığını gösterir. Çünkü böyle bir haberin "tevâtür" veya "şöhret" yoluyla nakli için gerekli şartlar oluşmuştur[42].

bb- Şâfiîlere Göre Âhâd Haberi Kabul Şartları

Şâfiîler, âhâd haberde Hanefîlerin ileri sürdüğü manevî ınkıta' şartlarından hiç birini ileri sürmezler. Onlara göre râvî adalet ve zapt yönünden yeterli olduğu sürece, fakîh olsun veya olmasın âhâd haber kıyasa tercih edilir[43].

Şâfiîlerin gerekçesi, şudur: Âhâd haber aslı itibarı ile Resulullah'ın sözü olduğundan, yakîn ifade eder. Şüphe haberin aslında değil, naklindedir. Âhâd haberde hata ihtimali kıyasa göre daha azdır. Çünkü haberde incelemeye konu olan hususlar, râvînin adalet ve zaptı, haberin hükme delaleti ve yürürlüğü gibi bir kaç husustur. Halbuki kıyasta asıl, hüküm, fer' ve illetin ayrı ayrı şartları, ta'lil ve ta'diye meselesi, teâruz ve teâruzun giderilmesi gibi problemler söz konusudur[44].

---

[40]Apaydın, 163.

[41]Bkz., Serahsî, I, 364; Sadrü'ş-Şeria, II, 8-10; Apaydın, 169-vd.. "Âhâd haberin Kur'an ayetleri karşısındaki durumu" başlığı altında bu konuyla ilgili örnekler ve gerekçeler verildiğinden burada konuya sadece temas edilmiştir. Bkz., 136-154.

[42]Bkz., Şaban, 76; Apaydın, 164-166, 186-187; Bardakoğlu, 126.

[43]Gazâlî, I, 155-157; Amidî, II, 304-308; Şaban, 80; Bardakoğlu, 120.

[44]Şâfiî, *er-Risâle*, 369-vd.; Bardakoğlu, 120; Aralarında teâruz olması halinde bir haberin diğerine nasıl tercih edileceği konusunda bkz., Şirazî, *el-Luma'*, 84-86.

Yukarıda görüldüğü gibi Hanefîlerin âhâd haberi kabulde ileri sürdüğü şartlar, daha ağırdır. Şimdi kendi şartlarına uyduğu için Şâfiîlerin amel edip, fakat yine kendi şartlarına uymadığı için Hanefîlerin amel etmediği bazı hadîs meseleleri verelim.

1- Bir Şahit Bir Yeminle Hükmetmek

İmam-ı Şâfiî, Hz. Peygamber(s.a.s)'in bir şahid ve davacının yemini ile hükmettiğine[45] dair rivâyete dayanarak, mâlî konularda davacının yemini ve bir şahitle hükmedilebileceğini kabul etmiştir[46]. Hanefîlere göre hiç bir suretle bir şahit ve davacının yeminiyle hüküm, verilemez[47]. Çünkü bu hadîs: "Ey inananlar, belirli bir süreye kadar bir borç ilişkisine girdiğiniz zaman, onu yazın... Erkeklerinizden iki şahit getirin. Eğer iki erkek olmazsa bir erkek iki kadın yeter"[48] ayetine aykırıdır. Bu aykırılık vecihleri, şunlardır:

a- Ayettin siyakında geçen "şahit getirin" kısmı, emir olarak nelerin şahit getirileceği konusunda mücmeldir. Hemen akabinde Cenâb-ı Allah şahit getirme işinin iki erkek şahit, bunlar bulunmazsa iki kadın bir erkek şahitle yapılacağını beyan etmiştir.

Hanefîler bu hadîsin aynı zamanda meşhûr olan "iddia edene ispat, inkar edene yemin gerekir"[49] hadîsine de aykırı olduğunu söylerler. Bu meşhûr hadîse göre müddeinin yemin hakkı yoktur[50]

Bu beyan, bir tefsirdir. Bu lafzın içerdiği şeylerin hepsini beyan sayılır. Bu durumda "bir yemin ve şahitle amel etmek", nassa haberi vâhidle ziyade yapmak demektir. Bu ise nesh demektir Kitabın haber-i vâhidle neshi câiz değildir[51].

b- Allahu Teâlâ ayetin devamında: "Bu Allah katında daha adaletli, şehadet için daha düzgün ve şüpheye düşmemenize daha yakındır" diyerek, şahit getirme işinin en alt sınırını belirlemiştir. "En alt sonırın ötesinde şüpheyi kaldıracak hiç bir yol yok" demektir. Bu haber kabul edilirse, ayette geçen "şüpheyi kaldıran en alt sınıra" riâyet edilmemiş olur[52].

---

[45]Müslim, *Akdiyye*, 3; Muvatta, *Akdiyye*, 5,6. İbn Mâce, *Ahkâm*, 31.
[46]Şâfiî, *el-Umm*, VI, 254-255.
[47]Apaydın, 169.
[48]Bakara, 2/282.
[49]Buhârî, *Rehn*, 6.
[50]Serahsî, I, 365; A.Aziz el-Buhârî, II, 733-vd.
[51]Serahsî, I, 365-vd.
[52]Serahsî, I, 366; Tafsilat için bkz., Serahsî, a.y.; A.Aziz el-Buhârî, III, 731-732.

Şâfiî'nin gerekçesi:

1- Resulullah'ın bir şahit bir yeminle hükmettiğine dair bir çok sahâbîden rivâyet vardır. Lafızlarındaki cüz'î farklılıklara rağmen, manaları aynıdır[53].

2- Hanefîlere göre mefhumu muhalefet delil olmadığı halde, bu konuda mefhumu muhalefete sarılmaktadırlar[54].

3- Ayet eda değil, tahammül şahitliğiyle ilgilidir[55]. Burada Şâfiîlerin sahîh haberi olduğu gibi hüccet kabul ettiklerini, böyle bir haberi Kur'an'a arzetmeye gerek duymadıklarını görmekteyiz.

2- "Musarrât" Hadîsi İle İlgili Tartışma

Musarrât hadîsi konusunda meydana gelen tartışmalar, usûl açısından oldukça önem arzetmektedir.

Hukuk dilinde "tasriye"; bir kimsenin satacağı sağılır bir hayvanı, belli bir süre sağmayıp göğsünde sütü biriktirerek pazara götürmesi, alıcının da hayvanı bol sütlü bir hayvan zannederek yüksek bir fiyatla satın alması olayıdır. Bu şekilde satılan hayvana da "musarrât" denir[56].

Bu konudaki hadîs, şöyledir: "Develerin ve koyunların memelerini, suni olarak şişirmeyin. Birisi bu durumda bir hayvanı satın alıp da sütünü sağmışsa iki şeyden birini seçmekte serbesttir. Bu haliyle razı olursa , onu tutar. Razı olmazsa hayvanı iâde eder ve ayrıca bir sa' hurma verir[57]."

Hanefîler sahîh hadîs kitaplarında geçen bu âhâd haberi, kıyasa aykırı buldukları için onunla amel etmemişlerdir. Gerekçeleri, şöyledir: Hadîsin ihtiva ettiği hüküm, İslâm hukukunun genel kurallarına aykırıdır. Çünkü Kur'an bir zararın, misliyle tazminini ön görmektedir[58]. İslâm hukukunda yerleşen kurala göre de: "tazmin misli mallarda misliyle, kıyemi mallarda kıymetiyle olur". Bu hadîs bu kurala ters düşmektedir. Hadîs hayvandan sağılan süte karşılık bir sa' hurma vermeyi öngörmektedir. Oysa hurma sütün ne mislidir, ne de kıymetidir. Halbuki kurala göre sütün ya misliyle, ya da kıymetiyle tazmin edilmesi gerekmektedir[59]. Ayrıca bu hadîs

---

[53]Şâfiî, *el-Umm*, VI, 254-255; Müslim, *Akdiyye*, 3; Ebû Dâvud, *Akdiyye*, 21; İbn Mâcc, *Ahkâm*, 31; Tirmizi, *Ahkâm*, 13.
[54]Bardakoğlu, 77.
[55]Şâfiî, *el-Umm*, III, 15-16; A.Aziz el-Buhârî, III, 731; Bardakoğlu, 77 .
[56]A.Aziz el-Buhârî, II, 381; Bardakoğlu, 122; El-Hınn, 419-420; Şaban, 77.
[57]Buhârî, *Buyu'*, 64; Müslim, *Buyu'*, 11; Ebû Dâvud, *Buyu'*, 46.
[58]Bakara, 2/194.
[59]Pezdevî, II, 380; el-Buhârî, II, 381; el-Hınn, 420-vd.; Şaban, 77-78; Bardakoğlu, 122-vd.

"el-Haracu bi'd-damân" diye ifade dilen "yarar ve hasarın dengelenmesi"[60] şeklindeki genel manadaki hadîse de aykırıdır. Bu prensibe göre de bir şeyin tazmin sorumluluğu kime ait ise, semeresi de ona ait olur. Burada da müşteri hayvanı teslim aldıktan sonra, hayvana gelecek olan zararın sorumluluğunu da yüklenmiş olmaktadır. Şu halde kendi sorumluluğundaki bir hayvandan sağmış olduğu sütü tazminle yükümlü tutulması, bu hadîse aykırıdır[61].

Hanefîlerin bu hadîse olan bir itirazları da, şudur: Bu hadîsi Ebû Hureyre rivâyet etmiştir. Ebû Hureyre ise, fakîh değildir. Dolayısıyla böyle fakîh olmayan birinin haberi, kıyasa aykırı olursa amelden düşer[62]. Kevserî bu hadîsle amel etmemenin Ebû Hureyre'nin fakîhliği ile alakalı olmadığını, bunun İsa bin Eban'ın uydurması olduğunu söyler[63].

Görülüyor ki Hanefîler sened yönünden hiç bir kusuru olmamasına rağmen, "musarrât" hadîsinin Kur'an'ın ve İslâm fıkhının temel esprisiyle çeliştiğini gördüklerinden, onunla amel etmeyi câiz görmemişlerdir.

Şâfiîler ise, yine prensipleri gereği objektif isnad kurallarına bağlı kalmayı, dinin korunması açısından daha sıhhatli bulmuşlardır.

Hadîsin senedinin sıhhatine rağmen Hanefîlerin getirdikleri izah tarzı, sıhhatli görünmektedir Hadîslerdeki bu tür muâraza durumlarında senetlere gösterilecek aşırı bir bağlılığın, bir takım açmazları beraberinde getirmesi kaçınılmazdır.

3- Namazda, Rükû'ya Giderken ve Rükû'dan Kalkarken Ellerin Kaldırılması Meselesi

Bu hadîs, Hanefîlerin umûmi'l-belvâ gerekçesi ile reddettiği durumla ilgilidir[64].

Bu konudaki hadîs, şöyledir: "Hz. Peygamber(s.a.s) namaza kalktığında ellerini omuz hizasına kadar kaldırıp tekbir alır, rükû'a gitmek istediğinde yine aynısını yapardı. Rükû'dan kalkarken de aynısını yapardı"[65].

Şâfiîler bu hadîsten hareketle namazda tıpkı iftitah tekbirinde olduğu gibi, rükû'a giderken ve rükû'dan doğrulurken ellerin kaldırılması görüşünü benimsemişlerdir[66].

---

[60]Ebû Dâvud, *Buyu'*, 71; Tirmizi, *Buyu'*, 53.
[61]Şaban, 78; Kevserî, *Nuket*, 91-92.
[62]Şaban, 77.
[63]Musarrât hadîsi ile ilgili geniş açıklamalar için bkz.Kevserî, *Nuket*, 91-92.
[64]Serahsî, Usûl, I, 369.
[65]Buhârî, *Ezan*, 84; Müslim, *Salat*, 22; Tirmizi, *Salat*, 190.
[66]el-Hınn, 430.

Ebû Hanîfe ve arkadaşları ise bu hadîsin umûmü'l-belvâda yaygınlık kazanmamış bir hadîs olduğunu ileri sürerek, bununla amel etmemişlerdir ve namazda ellerin sadece iftitah tekbirinde kaldırılacağını savunmuşlardır[67].

Ancak Hanefîler bu konuda, İbn Mesûd'dan gelen bir tatbikatı da kendilerine destek yapmaktadırlar. İbn Mesûd "Muhakkak size Resulullah'ın kıldığı namaz gibi namaz kılacağım" demiş, ve ellerini sadece iftitah tekbirinde kaldırarak namazı kıldırmıştır[68].

Görüldüğü gibi Hanefîler umûmü'l-belvâ durumunu, bazı rivâyetlerle desteklemeye çalışmışlardır. Şâfiî ise bu konuda bir çok rivâyet geldiğini, bu rivâyetlerin hepsinin sahîh olup, bunları reddetmenin mümkün olmadığını savunur[69].

4- Meclis Muhayyerliği Meselesi

Hanefîlerin kabul etmediği hadîslerden biri de, meclis muhayyerliği ile ilgili hadîstir.

İmam Şâfiî, alış veriş yapan taraflar akit meclisinde bulundukları sürece, akti bozmakta muhayyerdirler der[70]. Çünkü Hz. Peygamber(s.a.s), şöyle buyurmuştur: "İki kişi alış veriş yaptığında onlardan her birisi, ayrılmadıkları ve birlikte oldukları sürece muhayyerdirler"[71].

Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına göre ise, alış verişte "meclis muhayyerliği" yoktur. Îcâb ve kabul meydana geldikten sonra satış gerçekleşmiş olur. Bu âhâd haber, kıyasa aykırı olduğu için, Hanefîler onunla amel etmemişlerdir. Çünkü "meclis muhayyerliği" taraflardan birinin hakkını iptal ederek, bu hakkı elde etmesine mani olmaktır[72].

Hanefîlerin bu hadîsi te'vil ettikleri de görülmektedir. Te'vile göre hadîsteki ayrılmadan kasıt, bedenle ayrılma değil, sözle ayrılmadır. Taraflar arasında îcâb ve kabul tamamlanınca, akit meclisi sona ermiştir. İsterse bedenen ayrılmasınlar[73].

---

[67]Apaydın, 189; el-Hınn, 431.
[68]Hadîslerin kaynakları ve âlimlerin değerlendirmeleri için bkz., el-Hınn, 431; Bardakoğlu, 127; Apaydın, 189.
[69]el-Hınn, 314-315.
[70]el-Hınn, Bardakoğlu, 124. Hadîs kabul meselesinde Şâfiîlerin görüşü, genelde cumhûrun da görüşüdür.
[71]eş-Şâfiî, *Müsnedî Şâfiî*, (Muhtasürü'l-Müzenni içerisinde), 384-385; İbn Mâcc. *Ticaret*, 17, 18; Şâfiî, *el-Umm*, 4; Buhârî, *Buyu'*, 42-44; Müslim, *Buyu'*, 45; Ebû Dâvud, *Buyu'*, 51; Muvatta, *Buyu'*, 79; İbn Hanbel, I, 56.
[72]el-Hınn, 422-423.
[73]el-Hınn, 423.

Şâfiî ise Nâfi'nin "Abdullah bin Ömer alış veriş yaptığında bağlayıcı olması için bir miktar yürür, sonra dönerdi" rivâyetini de kendisine destek yaparak, buradaki ayrılmanın kesinlikle bedenle ayrılma olduğunu savunmuştur[74].

c- Mürsel Haberi Kabul Konusundaki Etkisi

Daha önce Hanefîlerin senetteki maddî ınkıta'a fazla önem vermediğini, belirtmiştik. Bundan dolayı Hanefîler, mürsel haberi de müsned gibi kabul ederler, mürsel haberde aradıkları şartların aynısını mürsel haberde de ararlar[75].

Hanefîlerin mürsel haberi kabul konusundaki gerekçeleri, şudur: Bir kere sahâbînin irsal yaptığına dair bir çok örnekler vardır. Bunun yanında sahâbî mürselin hüccet olduğuna dair icmâ vardır. Bu ise, onların adalet sahibi olduğuna dair kanaate dayanmaktadır. Hz. Peygamber(s.a.s) sahâbîden sonraki iki nesli de en hayırlı iki nesil olarak zikretmiş olduğuna göre, onların da adalet sahibi olduğu, Hz. Peygamber(s.a.s) tarafından tescil edilmiş olmaktadır. Öyleyse hangi gerekçe ile sahâbî mürselini kabul ediyorsak, aynı gerekçe ile tâbiûn ve etbaü't-Tâbiînin de mürselini kabul ediyoruz[76].

İmam Şâfiî'nin ise mürsel haberi sened itibarıyle zayıf kabul ettiğinden, böyle bir haberin hüccet olabilmesi için onu kuvvetlendirecek bazı ek vasıflar aradığını biliyoruz[77]. Şâfiî'nin ileri sürdüğü şartlar, kısaca şunlardır:

1- Mürsel başka bir râvî tarafından da "mürsel" olarak rivâyet edilmelidir.

2- İlk râvîlerin dışında başka bir rivâyet yolu ile ikinci defa tekrar mürsel olarak gelmiş olmalıdır.

3- Sahâbî görüşleri ile desteklenmelidir.

4- Alimlerin çoğunun görüşüne uygun olmalıdır.

5- Mürsilin kendisinde "cehalet" v.b. illet bulunan râvîden irsalde bulunmadığı bilinirse, bu vasıflara haiz mürsel Şâfiî tarafıdnan hüccet olarak kabul edilir[78].

Şâfiî usûlcülerin çoğu, bu konuda imamlarına uymuşlardır[79].

---

[74]Şâfiî, el-Umm, III, 4.
[75]Pezdevî, III, 727; Serahsî, I, 363; Polat, 21.
[76]Bkz., Pezdevî, III, 722-727; Serahsî, I, 359-363; Başka gerekçeler için bkz., Serahsî, I, 361-362.
[77]Şâfiî'nin bu konudaki görüşlerini mürsel haberi kabul şartlarında vermiştir. Bkz., 78.
[78]Bkz., Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1264-1275; Şâfiî'nin ileri sürdüğü gerekçeler için bkz., md, 1276-1277; el-Hınn, 399-400.
[79]Bkz., Gazâlî, I, 169; Amidî, I, 350; Polat, 113-115; el-Hınn, 399.

Bazı Şâfiî usûlcülerin bu konuda Şâfiî'ye uymadıkları da görülmektedir. Mesela Amidî ve Şirazî, râvîsi sakî olduktan sonra mürsel haberin hüccet olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuşlardır[80].

Burada münakaşa mevzu olan mürsel hadîs, irsal kusuru dışında başka kusuru bulunmayan hadîsler olduğu, unutulmamalıdır. Bir hadîste eğer irsalle beraber başka bir kusur bulunursa, böyle bir hadîsin hüccet olamayacağı ittifakla kabul edilmiştir[81].

Mürsel haberi kabuldeki bu usûl farklılığının amelî fikha ne şekilde yansıdığı ile ilgili, bir iki örnek verelim.

1- Bozulan Nâfile Orucun Kazası

Bozulan nâfile orucun kaza edilmesi gerekip gerekmeyeceği konusu, Hanefîlerle Şâfiîler arasında ihtilaf konusu olmuştur.

Hanefîlere göre kasden bozulan nâfile orucun kaza edilmesi gerekir[82]. Onlar bu konuda Zührî'nin Hz. Aişe'den rivâyet ettiği hadîse dayanmaktadırlar. Hz. Aişe, oruçlu oldukları bir sırada, Hz. Hafsa'ya bir yiyecek hediye edildiğini, ikisinin bu yiyecekle oruçlarını bozduklarını, bu durumu Hz. Peygamber(s.a.s)'e bildirdiklerinde, onun cevaben: "Zararı yok, onun yerine başka bir gün oruç tutarsınız"[83] dediği, Zührî tarafından mürsel bir şekilde rivâyet edilmiştir.

Hanefîler bu mürsel hadîsi delil göstererek, kasden bozulan nâfile orucun kaza edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.

Şâfiîler ise bu mürsel hadîsle amel etmemişlerdir. Şâfiî, bu hadîsin Zührî tarafından tanınmayan bir şahıstan rivâyet edildiğini, bundan dolayı zayıf olup, ihticâca elverişli olmadığını söyler. Şâfiî hadîsin aynı zamanda genel usûle aykırı olduğu konusunda da şunları söyler: "Şayet özürsüz olarak terkedilmesi câiz olmayan nâfile orucun kazası gerekli olsaydı, bu durumda nâfile oruç tutanın orucunu bozması daha baştan câiz olmazdı. Mükellefin tamamlamakla yükümlü olduğu bir ameli terketmesi, nasıl câiz olur? Eğer onu tekrar iâde etmesi gerekiyorsa, onu bozmaması gerekir"[84].

---

[80]Amidî, I, 350-355; Şirazî, 74.
[81]Polat, 98.
[82]el-Hınn, 404.
[83]Bkz., Şâfiî, *el-Umm*, II, 103.
[84] Şâfiî, *a.g.e.*, II, 103.

Şâfiî bu konuda Hz. Peygamber(s.a.s)'in nâfile orucu niyet ettiği halde kendisine ikram edilen bir yiyecekle orucunu bozduğuna dair hadîsi de görüşüne delil yapmaktadır[85].

Görüldüğü gibi Hanefîler Zührî'nin sikâ olmasını, hadîsin kabulü için yeterli görürlerken, Şâfiî mürsel olduğu için onu almamış, ayrıca gerekçe serdetmiştir.

2- Namazda Kahkaha İle Gülmenin Abdesti Bozup Bozmayacağı Meselesi

Hanefîler namazda kahkaha ile gülenin abdestinin bozulacağı görüşündedirler[86]. Onlar bu konuda Hz. Peygammer'in namazda kahkaha ile gülen bir topluluğa, abdest almalarını emrettiği şeklinde vârid olan hadîslere dayanmaktadırlar. Ayrıca Hz. Peygamber(s.a.s)'in "sizden kim namazda kahkaha ile gülerse hem namazı hem abdesti iâde etsin"[87] şeklindeki hadîsini de delil göstermektedirler. Mürsel olarak vârid olan bu hadîslerle Hanefîler amel etmişlerdir.

Şâfiîler ise bu konuda vârid olan müsned hadîslere dayanarak, namazda kahkaha ile gülmenin abdesti bozamayacağını savunmuşlardır. Çünkü Hz. Peygamber(s.a.s)'den gelen sahîh rivâyetlerde şöyle buyurulmaktadır: "Gülmek namazı bozar, abdesti bozmaz". Ayrıca Şâfiîler; Hz. Peygamber(s.a.s)'in namazda gülenlere sadece namazı iâde etmelerini emretmiş, Abdesti iâde etmelerini emretmemiştir. Bu şekilde vârid olan hadîsler, zayıftır, demektedirler[88].

Şâfîler burada hadîsin senedini zayıf gördükleri gibi, metin yönünden de tenkide tabi tutmuşlardır. Çünkü onlara göre bu hadîs, abdest konusundaki genel usûle aykırıdır. Hadîse göre namazın dışında abdesti bozmayan bir şey, namazın içerisinde abdesti bozmaktadır[89]. Halbuki gülmek hades değildir. Gülmek namazın dışında abdesti bozmadığına göre, namazın içerisinde de abdesti bozmamalıdır[90].

Buraya kadar Hanefî ve Şâfiîlerin haber-i âhâdın kabulünde aradıkları şartları ve bunun amelî meselelere nasıl yansıdığı ile ilgili örnekler verdik. Re'y-hadîs

---

[85]Bkz., Şâfiî, *a.g.e.*, a.y.; Şâfiîlerin bu konuda dayandığı diğer deliler için bkz., Şevkânî, *Neylü'l-Evtar*, IV, 357-359; el-Hınn, 405-406; Bardakoğlu, 117.

[86]İbn Rüşd, Muhammed bin Ahmet, *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Müktesid*, I-II, İstanbul, 1985, I, 31; el-Hınn, 403.

[87]Hadîsler ve tenkidleri için bkz., Darakutnî, *Sünen*, I, 161-164. Darakutnî bu hadîslerin mürsel olduğunu, ayrıca senedinde metruk kişilerin bulunduğunu söyler.

[88]Bkz., Şâfiî, er-Risâle, md., 1299-1305; Darakutnî de bu şekilde varid olan hadîslerin sahih ve müsned olduğunu söylemektedir.Bkz., el-Hınn, I, 172-175.

[89]İbn Rüşd, I, 31; Bkz., Zühayhî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, Şam, 1989, 3. Baskı, I-VIII, I, 280.

[90]el-Hınn, 404.

taraftarlığının bu kabul şartlarına olan etkisi hakkında kısa bir değerlendirme ile, konuyu bitirelim.

Denilebilir ki re'y ehli ile hadîs ehli arasındaki en belirgin fark, bu hadîs tenkid usûlünde yatmaktadır. Görüldüğü gibi Hanefîler tarafından hadîsin kabulü için râvîlerin makbul, senedin muttasıl olması yeterli görülmemiş; hadîs metni itibarı ile de bir takım tenkidlere tabi tutulmuştur. Herhalde Hanefîlerin hadîslere fazla önem vermediği şeklinde oluşan kanaatin önemli sebeplerinden biri, budur[91].

Bundan dolayı Hanefîler, senedi sahîh ve muttasıl olarak kabul edilen bazı hadîsleri dinin temel ilke ve prensiplerine uygun bulmadıkları için manen (metin itibarı ile) illetli kabul edip, amel etmemişlerdir. Örneklerde de görüldüğü gibi onlar isnaddan çok, metin tenkidine önem vermişlerdir. Mürsel haberi de bu kapsamda değerlendirmelerinin sebebi de, onların senetten çok, metin tenkidine verdiği önemden kaynaklanmaktadır.

Bu konuda cumhûrla beraber hareket eden Şâfiîlerin isnadın sağlamlığına önem verdikleri görülmektedir. Galiba onları bu şekilde hareket etmeye sevkeden: "dinin sahîh rivâyetle tesbit edilmesi gerektiği" kanaatidir. cumhûr, metin tenkidinde bu kaideye her zaman uymadıkları için Hanefîlere "re'y ehli" demişlerdir. Gerçekten Şâfiîlerin senedi muttasıl ve sahîh olan hadîsleri hiç bir süretle tenkit etmedikleri görülmektedir. İmam Şâfiî'nin "musarrât" hadîsini kıyasa aykırı gördüğü halde sahîh olan isnadına gösterdiği teslimiyet, bunun en bariz örneğidir. Bu konuda Şâfiîlerin tamamen hadîsçilerin yanında yer aldığı, söylenebilir.

Ancak Şâfiîlerin de sened itibarıyla kusurlu gördükleri hadîslerde metin tenkidine yöneldikleri görülmektedir. Yukarıda İmam Şâfiî'nin mürsel hadîsin kabulü konusunda ileri sürdüğü şartların bir kısmı, isnadında şüphe bulunan haberin metnindeki kusuru ortaya çıkarmaya yönelik olduğu açıktır. Aynı şekilde Şâfiîlerin kahkaha hadîsi ve nâfile orucun kazasının gerekip gerekmeyeceği ile ilgili hadîsleri, metin itibarıyle tenkid ettiğini belirtmiştik. Mürsel haberde Şâfiîler metin tenkidine yönelmekle, Hanefîlerle asgarî ortak bir noktaya gelmiş bulunmaktadırlar. Ancak yine de Hanefîler mürsel haberi almada, Şâfiîlerden daha esnek davranmışlardır.

---

[91] Apaydın, 192.

d- Sahabi Kavlini Kabul Konusundaki Etkisi

Sahâbî kavlinin şer'î bir delil olup olamayacağı hususu oldukça ihtilaflıdır. Hatta aynı mezhebe mensup imamlar arasında bile bu konuda tam bir ittifak yoktur[92].

Bu konudaki görüşleri, şu şekilde özetlemek mümkündür:

da- Hanefîlerle Şâfiîlerin İttifak Ettiği Noktalar

Müctehid bir sahâbînin kavli, diğer sahâbî müctehidleri için bağlayıcı değildir. Çünkü sahâbîlerin ihtilaf ettiği, onlardan hiç kimsenin bir başkasını taklide zorlamadığı bilinen bir durumdur[93].

Eğer sahâbî kavli re'y ve ictihadla kavranılamayacak bir durumla ilgili ise, onunla amel etmek gerektiği hususunda iki mezhep arasında genellikle ittifak vardır[94]. Bu tür durumlar genellikle ya şer'î miktarlarla, ya da taabbudî konularla ilgili olur. Çünkü şer'î miktarlar ve taabbudî konularda ictihada yer yoktur[95].

Şuyu' bulmuş ve diğer sahâbîler tarafından kabul edilmiş sahâbî kavline uyulması gerektiği konusunda da, ittifak vardır[96]. Bu duruma da hulefâ-i râşidîn dönemindeki tatbikatlar örnek verilmektedir. Hem Hanefîler, hem de Şâfiîler özellikle bu halifelerin devlet başkanı sıfatı ile yapmış oldukları uygulamalara ayrı bir önem vermekte ve delil olarak kabul etmektedirler[97].

db- Hanefîlerle Şâfiîlerin İhtilaf Ettiği Noktalar

Buradaki ihtilaf noktasının, yukarıdaki durumların dışında kalan konularla ilgili olduğu açıktır. Yani ihtilaf, "sahâbîlerin ittifak mı ihtilaf mı ettiği bilinmiyorsa, buna uyulması gerekir mi, gerekmez mi?" konusu üzerinedir.

Hanefîler, kitap, sünnet ve icmâda hüküm bulunmadığı zaman sahâbî kavlinin hüccet olarak kabul edilmesi gerektiği görüşündedir[98]. Çünkü sahâbî kavli, tevkifîdir. Yani sahâbînin bunu Hz. Peygamber(s.a.s)'den duyma ihtimali, son derece yüksektir. Ona muhalif başka bir delil yoksa, sahâbî kavli kıyasa mukaddemdir derler[99].

---

[92]Bkz., Serahsî, II, 105-106; Dönmez, 240.
[93]Amidî, II, 386; Subkî, I, 354; Sadrü'ş-Şeria', II, 17; Şaban, 185.
[94]İsnevî, 499; Şaban, 185; Yavuz, 156; el-Hınn, 531-532.
[95]Subkî, I, 354.
[96]Sadrü'ş-Şeria, II, 17.
[97]Bkz., Subkî, II, 355; Sadrü'ş-Şeria, II, 17; Yavuz, 156.
[98]el-Hınn, 531-532; Şaban, 186.
[99]Şirazî, 94-95; el-Hınn, 531-532; Zencânî, 179; Sadrü'ş-Şeria, II, 17.

Hanefilerin ek gerekçeleri, şunlardır: Sahâbîler Hz. Peygamber (s.a.s)'in mektebinde yetişmişlerdir. Arap diline hakimdirler. Kur'an ayetlerinin nüzûl ve hadîslerin vürûd sebeplerini herkesten daha iyi bilirler. Şer-î şerifin oluştuğu bir ortamda yetiştikleri için, fitrî bir ictihad melekesine sahip olmuşlardır. Bunlara ek olarak nesillerin en hayırlısı olduğu konusunda, Cenâb-ı Allah'ın ve Hz. Peygamber (s.a.s)'in övgüsüne mazhar olmuşlardır. Bundan dolayı sahâbîler, ictihadlarında diğer müctehidlerden daha fazla isabet etme şansına sahiptirler. Şu halde onların görüşleri diğer müctehidlerin görüşlerinden daha evla ve diğer müctehidleri için bağlayıcıdır [100].

Şafiîlerin intişar etmemiş sahâbî kavli konusundaki hareket tarzları, Hanefîler kadar net değildir.

Şâfiî'nin sahâbi kavliyle hangi şartlarla kabul ettiği hususundaki görüşleri daha önce belirtmiş,[101] Zencâni gibi bazı âlimlerin başka bir şekilde desteklenmeyen sahâbi kavlinin Şâfiî'ye göre delil olmadığını söylediklerini aktarmıştık[102]

Aslında İmam Şâfiî'nin genel esaslar ve kıyâsa muhalif olmayan her türlü sahâbi kavliyle amel ettiği kendi ifâdelerinden anlaşılmaktadır.Fakat "kendisine muhalefet de, muvafakat da edilip edilmediği bilinmeyen sahâbî kavline uyulması gerektiği konusunda kitap ve sünnetten bir delil var mıdır?" sorusuna,

"Bu konuda kitap ve sünnette sabit bir delil bulamadık. Fakat ilim ehlinin bu tür sahâbîkavillerini bazen alıp, bazen terkettiğini, bazen de ayıklayarak aldıklarını gördük "der. Sorunun devamında: "Eğer kitap, sünnet ve icmâda veya bunlara kıyasen bir hüküm bulamazsak, yahut aynı manada bir hükme rastlamazsak, bir sahâbî kavline tabi oluruz. Ancak kendisinde ihtilaf edilmemiş sahâbî kavline pek az rastlanmaktadır" [103]. Şeklinde cevap vermesi tereddütlere yol açmıştır.

Şâfiî usûlcülerin de, sahâbî kavli konusunda bir çok şart ileri sürdükleri görülmektedir[104] . Bu şartlar, Şâfiî'nin ileri sürdüğü şartların benzerleridir.

---

[100] Bkz. Taftazânî, Saduddin (V. 797). *et-Telvih ala't-Tavdih*, I-II, Beyrut, Ty., II.17; Şaban, 186; Zencânî, 180

[101] Esnevî, 500; el-Hınn, 531-632. Şâfiî'nin bu konuda görüşü için bkz., tez metni, 78-80

[102] Bkz, Zencâni, 179.

[103] Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1805-1811

[104] Bkz., Cüveynî, *İctihad*, 121;el-Mahallî, II, 354-vd.;Amidî, I, 388; Esnevî, 500-501

Kısacası Şâfiîler, ittifak edilip edilmediği bilinmeyen sahâbî kavline uymanın vâcip olmadığı, böyle bir sahâbî kavlinin mutlak hüccet olamayacağı görüşündedirler[105]. "Zira sahâbînin böyle bir kavli, Hz. Peygamber(s.a.s)'den duyduğuna hükmetmek zordur. Eğer böyle olsaydı o sözün, herhangi bir zamanda Resulullah'tan nakledilmesi gerekirdi"[106] şeklinde bir mülahaza ileri sürmektedirler.

Re'y-hadîs tartışmalarının sahâbî kavlini kabul konusuna nasıl yansıdığı hususunda, şunları söylemek mümkündür: Hanefîler sahâbî kavlini kabul konusunda daha teslimiyetçi görünmektedirler. Kıyasa aykırı olan âhâd haberi kabulde bile oldukça hassas davranan Hanefîlerin sahâbî kavlini kıyasın önüne geçirmeleri, onların selefî sâlihine olan güvenlerinin eseri olsa gerek. Bu konuda Hanefîlerin re'ycilerden çok, eserciler gibi hareket ettikeri söylenebilir. Aslında bu yaklaşımın ilk dönem fakîhlerinin fıkıh anlayışıyla ilgisi vardır. Zira bu dönemde sahâbî kavli, sonraki dönemler kadar sıkı bir tenkidde tabi tutulmuyordu. Bu da o dönem fakîhlerinin büyük tabiine duydukları güvenden kaynaklanıyordu.

Şâfiî ise sahâbî kavlini müstakil bir hüccet olarak görmediği için, bu konuda oldukça sıkı davranmıştır. Âhâd haberi kabul konusunda tamamen bir muhaddis gibi düşünen Şâfiî'nin, sahâbî kavli konusunda bu teslimiyetçiliği bir kenara bıraktığı ve sıkı bir metin tenkidine yöneldiği görülmektedir. Ancak Şâfiî'nin bu konuda mazbut kurallar koymaktan kaçındığı da, verilen örneklerden anlaşılmaktadır. Onun münferid sahâbî kavillerinin toptan reddi veya kabulü yerine, herbirini ayrı ayrı değerlendirme cihetine gittiği görülmektedir[107].

Kısacası Şâfiîlerin sahâbî kavlini kabulde şahsî mülahazalara, Hanefîlerden daha fazla yer verdikleri söylenebilir.

2- Âhâd Rivâyetlerin Kur'an Ayetleri Karşısındaki Durumu

a- Kur'an'daki Amm Lafızların Tahsisi

Arap dilinde lafızların kullanılış (vaz') itibarı ile kapsamları değişmekte, bazı lafızlar sadece muayyen bir şahıs veya belirli şeyleri içine alırken, kullandığı manada bütün fertleri içine almaktadır[108].

---

[105]Sadrü'ş-Şeria, II, 17; Amidî, I, 385; Esnevî, 500. Hanefîlerden Ebû'l-Hasan el-Kerhî ve Debûsî de bu görüştedirler. Bkz., ay.
[106]Şirazî, 94-95.
[107]Örnekler için bkz., el-Hınn, 534-541; Esnevî, 501-502.
[108]Bardakoğlu, 50.

Bu açıdan nasslardaki lafızlar, "Amm" ve "hass" şeklinde taksime tabi tutulmuşlardır.

Konunun bizim tezimizi ilgilendiren tarafı, Hanefî ve Şâfiîlerin "amm" lafzın tahsisinde izledikleri metod ve haber-i âhâdın bu lafızların tahsisindeki fonksiyonudur.

Amm'ın tarifi: Tek bir vaz' ile tek bir mana ifade etmek üzere konmuş bulunan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertlere şamil olan lafizdır[109].

Mesela "boşanmış kadınlar kendi başlarına üç kur' süresi beklerler" ayetinde "boşanmış kadınlar" lafzı mutlak olup, bu lafiz bu haliyle durumu ne olursa olsun bütün boşanmış kadınları içina almaktadır.

Bu tür lafızların konuldukları manada kat'ilik mi, zannîlik mi ifade ettiği, bunların âhâd haberle tahsis edilip edilemeyeceği Hanefîlerle cumhûr arasında ihtilaf konusu olmuştur. Bu görüşler özetle şöyledir[110].

aa- Hanefîlerin Görüşü

Hanefîlere göre amm, lafızın kapsamındaki bütün fertlere delaleti kat'îdir. Kat'îlik yönünden hass lafızla aralarında bir fark yoktur[111]. Bu açıdan Kur'an ve mütevatşr sünnetin "amm" lafizları, haber-i vâhid ve kıyasla tahsis edilemez. Çünkü bu iki delil, zannîdir. Kat'î olan delilin zannî delille tahsisi, câiz değildir[112]. Sadece ihtimale dayanarak ammın delaletini zannî kabul etmek, doğru değildir. Fakat amm lafiz başlangıçta kat'î bir delille tahsis edilmişse, bu tahsisten sonra kapsamında kalan fertlere delalaeti zannî olur ve artık zannî bir delille tahsis edilebilir[113].

Hanefîlerin ileri sürdükleri gerekçe, şudur: Aslında tahsis bir bakıma tağyir ve tebdildir. Bundan dolayı tahsis edicinin, ammla aynı kuvvette olması lazımdır[114].

Lafiz bir mana için va'z edildiğinde, aksine delil bulunmadığı müddetçe asıl olan, o lafzın gereği ile amel etmektir. Amm lafiz da, umûm için konulmuş bir lafızdır. Aksine bir delil bulunmadığı müddetçe bu "umûm"luk vasfı, amm ahkkında geçerlidir. Öyleyse bir nassda amm lafzı vârid olmuşsa, tahsis edildiğine dair kat'î bir delili

---

[109]Şaban, 294; Tarifler için bkz., Gazâlî, II, 32; Sadrü'ş-Şeria, I, 32; Pezdevî, I, 33.
[110]Mütevâtir haberin kitabın amm lafızlarını tahsis edebileceği konusunda ihtilaf yoktur. Bkz., Amidî, II, 525.
[111]Pezdevî, I, 291; III, 728; Şah Veliyullah, 56.
[112]A.Aziz el-Buhârî, I, 294; Hudarî Beg, Usûl, 188-221; Kevserî, *a.g.e.*, 260.
[113]Serahsî, I, 144; Gazâlî, II, 115; Bkz., Amidî, II, 525; Sadrü'ş-Şeria, 1. 40; Bardakoğlu, 53.
[114]A.Aziz el-Buhârî, I, 294-295; Bkz., Hallâf, *Usûl*,217-218.

olmadığı müddetçe, amm lafzın kapsamındaki bütün fertlere delaleti kat'î kabul edilir[115].

ab- Şâfiîlerin ve cumhûrun Görüşü

Cumhûra göre amm lafzın manaya delaleti zanndir. Zira her amm lafzın tahsise ihtimali vardır. Bundan dolayı ilim adamları arasıdna "tahsise uğramamış amm yoktur" sözü, meşhûr olmuştur. Madem ki böyle bir ihtimal vardır, öyleyse katiyyetten söz edilemez"[116].

Cumhûr ammın delaletini zannî olarak kabul ettiklerinden, haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî bir delille tahsisi mümkün görmektedirler[117].

Yine bu konuda Gazâlî, şöyle der: "Haber-i âhâdın vücûbiyeti icmâ ile sabittir. Halbuki umûmî lafzın şumûlündeki bütün fertlere delaleti kat'î değildir"[118].

Hanefîlerin tahsisin beyan değil nesh olduğu, mübeyyinin (açıklayıcının) amma bitişik olması gerektiği şeklindeki itirazına da Gazâlî, şöyle cevap verir: "Biz deriz ki tahsis beyandır ve beyanın bitişik olması da gerekmez. Aksine beyanın te'hiri câizdir. Bununla birlikte beyanın (muhassıs) gecikmeli mi yoksa ammdan hemen sonra mı vârid olduğu da bilinmez. Çünkü râvî bize bunu bildirmemiştir"[119]. Kısacası cumhûr muhassın bitişik olma şartını aramamışlardır.

ac- Ammın Delaleti Konusundaki İhtilafın Pratik Sonucu

1- Namazda Fatiha Okumanın Hükmü

Hanefîlere göre namazda Fatiha okumak, farz değildir. Fatiha okumayanın namazı fasid olmaz. Çünkü Cenab-ı Allah Kur'an-ı Kerîm'de "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyunuz"[120] buyurmuştur. Bu ayet namazda, Kur'an okumayı farz kılmıştır. Ayette geçen (لـ), Kur'an'ın bütün kraati konusunda ammdır. Bu hem Fatiha'yı hem bütün Kur'an'ı içine alır. Dolayısıyla bu farziyyeti sadece Fatiha'ya hasretmek, mümkün değildir[121].

Şâfiîler ise, Hz. Peygamber(s.a.s)'in "kitabın Fatiihasını okumayanın namazı yoktur"[122] hadîsine dayanarak namazda Fatiha okumanın farz olduğunu, Fatihasız

[115]Şaban, 301; el-Hınn, 205.
[116]Şaban, 301; Taftâzanî, *Telvih*, I, 40; Mahallî, I, 407.
[117]Pezdevî, I, 296; Amidî, II, 260.
[118]Gazâlî, II, 117-118.
[119]Gazâlî, II, 118.
[120]Müzzemmil, 73/20.
[121]Pezdevî, II, 304; Şah Veliyullah, 57; Bkz., Kevserî, *a.g.e.*, 260-261.
[122]Buhârî, *Salat*, 95; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salah ve Sünne*, 11.

namazın sahîh olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Onlar bu hadîsin yukarıdaki ayeti tahsis ettiğini, hadîsin ayette geçen okumadan kasdın Fatiha okumak olduğu şeklinde tahsis ettiğini ileri sürmüşlerdir[123].

2- Kâbe'ye Sığınan Asinin Durumu

Hanefîler, "Kim oraya (Kâbe'ye) sığınırsa, emindir"[124] ayetine dayanarak, bir insan ister adam öldürmekten dolayı, ister hırsızlıktan dolayı isterse, zina gibi bir suçtan dolayı Kâbe'ye sığınmış olsun; kendisine dokunulmaz. Çünkü ayet Kâbe'ye sığınan herkesi içine almaktadır. Dolayısıyla haber-i vâhid bu ayeti, tahsis edemez[125].

Şâfiî ise, şöyle der: "Hz. Peygamber(s.a.s) Mekke'ye girdiği sırada İbn Hattal isminde birinin öldürülmesini emretmiştir. Sahâbîler bu adamı Kâbe'nin örtüsüne tutunmuş bir vaziyette gördüler ve onu öldürdüler"[126].

Yine Hz. Peygamber(s.a.s)'in "Harem hiç bir asiyi ve katili barındırmaz"[127] hadîsinin, yukarıdaki ayeti tahsis ettiğini söylemişlerdir. Buna göre cürüm işleyen bir insan, Kâbe'ye sığınırsa, yukarıdaki emandan faydalanamaz. Böyle bir insan yakalanır ve cezası verilir[128].

3- Zekatta Nisab Meselesi

Bu meseleye mesned teşkil eden her iki nass da, sübût yönünden eşittir. Amma ve hassın çatışma durumuna örnek teşkil ettiği için önemlidir.

Cumhûra göre toprak mahsüllerinde zekat nisabı beş vask (yaklaşık bir ton)tır. Beş vasktan az olan mahsüle, zekat düşmez[129]. Bunun delili, Hz. Peygamber(s.a.s)'in "beş vasktan az olan üründe zekat yoktur"[130] hadîsidir.

Şâfiî bu hadîsin "göğün suladıklarında onda bir, kova veya dolaplarla sulananda yirmide bir zekat gerekir"[131] şeklindeki amm hadîsi tahsis ettiğini söyler. Çünkü yukarıdaki hadîs, bu hadîsi tefsir etmektedir.

---

[123]Züheylî, I, 769.
[124]Ali İmran, 3/97.
[125]Serahsî, I, 134; A.Aziz el-Buhârî, I, 296; el-Hınn, 213.
[126]A.Aziz el-Buhârî, I, 296-297; Zencânî, 331-332.
[127]Buhârî, *Sayd*, 8; Meğâzî, 15; Müslim, *Hacc*, 446; Tirmizi, *Hacc*, 1.
[128]Tafsilat için bkz., el-Hınn, 213-214.
[129]A.Aziz el-Buhârî, I, 292; Pezdevî, I, 292; Şaban, 304.
[130]Buhârî, *Zekat*, 55; Müslim, *Zekat*, 1,3; Nesâî, *Zekat*, 25; İbn Mâcc, *Zekat*, 17; Muvatta', *Zekat*, 33; Şâfiî, *el-Umm*, VII, 194; Bu konuda Ebû Yûsuf da söz konusu hadîse dayanarak cumhûrun görüşünü benimsemiştir. Bkz., Ebû Yûsuf bin İbrahim el-Ensârî, *Kitabu'l-Harac* (Trc. Muhammed 'Atâ'ullah Efendi), Ankara, 1982, 163.
[131]Şâfiî, *a.g.e.*, VII, 194.

Hanefîler ise bu son hadîsin amm olduğunu, manaya delaletinin kat'î olduğu için kendisi ile teâruz eden yukarıdaki hadîsle tahsisinin mümkün olmadığını savunmuşlardır. Çünkü, onlara göre aynı kuvvetteki ammla hass çatışır ve hangisinin sonradan vârid olduğu bilinmezse, üstün olanla amel edilir. Burada amm bir farziyyet bildirdiği için, hassdan üstündür. Öyleyse ammla amel etmek evladır[132].

Verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi, Hanefîler Kur'an'daki amm lafızların âhâd haberlerle tahsis edilemeyeceğini kesin bir tavırla savunmaktadırlar. Ancak Şâfiî âlimleri Hanefîleri her zaman bu kaideye uymadıkları konusunda tenkit etmişlerdir. Örneğin Hanefîler, Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği "Kadın halası ve teyzesi üzerine nikahlanamaz"[133] hadîsiyle amel etmişlerdir. Halbuki bu hadîs, muharrematın sayıldığı ayetin sonundaki "... ve bunların dışındakiler size helal kılındı"[134] kısmını, tahsis etmiştir, demektedirler[135].

Kur'an'daki "hırsız erkek ve kadınların ellerini kesin" ayeti[136] amm olduğu halde Hanefîler, on dinardan az olan çalmalarda el kesmenin olmayacağı ile ilgili hadîsi[137] kabul edip, onunla amel etmişlerdir. Halbuki âhâd olan bu hadîs, yukarıdaki ayette mutlak olarak geçen "hırsızlık" lafzını, belli bir miktarla sınırlandırmıştır[138].

Şâfiîler dışında bu duruma dikkat çeken başka müellifler de vardır[139]. Şah Veliyullah, Hanefîlerin bu durumu izah etmede sıkıntıya düştüklerini belirtir[140].

Şunu belirtmek gerekir ki, hiç bir müctehid, kendi usûlünü izah etmede sıkıntıya düşmez. Sonradan geliştirilen bazı izah tarzlarındaki çelişkiyi doktrinin aslına izafe etmek, bizce isabetli değildir.

Yukarıdaki usûl ihtilafının, re'y-hadîs tartışmaları açısından değerlendirilmesi sadedinde şunlar söylenebilir:

Burada Şâfiîlerin sünnete, amel etme cihetiyle daha yakın oldukları görülmektedir. Bu aynı zamanda Şâfiîlerin muhaddislere olan yakınlıkların da göstermektedir. Aslında senedinde kusur olmayan âhâd haberin kabulü konusunda Şâfiîler, tamamen muhaddisler gibi davranmışlardır. Nassların ihmal edilmemesi

---

[132]A.Aziz el-Buhârî, I, 292; Şaban, 304.
[133]Buhârî, *Nikah*, 27; Müslim, *Nikah*, 37-38.
[134]Nisa, 4/24.
[135]Gazâlî, II, 119; Amidî, I, 525 .
[136]Maide, 5/38.
[137]İbn Hanbel, VI, 80; Ebû Dâvud, *Hudûd*, 12; Muvatta', *Hudûd*, 24-25.
[138]Amidî, I, 526.
[139]Bkz., Şah Veliyullah, *el-İnsaf*, 56-57; Bardakoğlu, 65; Merttürkmen, 52.
[140]Şah Veliyullah, 57.

esasına dayanan bu yaklaşım[141], gerçekten İmam Şâfiî'nin, Hz. Peygamber(s.a.s)'in konumuna olan bakışından kaynaklanmaktadır. Ona Hz. Peygamber(s.a.s)'in tebyin (açıklama) görevi vardır. O nasıl mücmel ayetleri tefsir selahiyetine sahip ise, amm lafızları da tahsis eder. Bu onun ilahî görevinin bir gereğidir.

Hanefîler ise, haber-i âhâddan dolayı Kur'an hükümlerinin bir kısmının terk edilmesi endişesinden hareket etmişlerdir. Belki onlar bir zandan dolayı Kur'an'ı terketmektense, hadîsi terketmek daha ehvendir demişlerdir. Ancak onlar bunu, "ammın delaleti kat'îdir, zannî olan haber-i âhâdla tahsis edilemez" şeklinde formüle etmişlerdir. Beşerî bir mülahâzanın eseri olan bu tür ictihadî ölçülerin vahye dayalı nassları reddetmede gerekçe olarak gösterilmesi, re'ycilik olarak isimlendirilmiştir.

b- Hanefîlerde Nesh, Tahsis, Kasr Ayırımı ve Pratik Neticesi

Yukarıda cumhûrun "tahsis" dediği kapsam sınırlandırmalarının çoğuna, Hanefîlerin "nesh" dediğini söylemiştik. Ancak bu, Hanefîlerin "tahsis" meselesini hepten reddettiği manasına değildir. Gerçekten onlar nesh ile tahsis arasına ince bir ayrım koymuş ve tahsisin kapsamını, daraltarak kabul etmişlerdir. Buna göre Hanefîlerin nesh- tahsis ayrımı, şöyledir.

Eğer ammı tahsis eden delil müstakil ise, fakat zaman itibarıyle amma mukârin değilse; bu yolla ammın bazı fertlerine hasredilmesine "tahsis" değil, nesh denir[142]. Örneğin: Cenâb-ı Allah boşanmış kadınların iddeti hakkında, şöyle buyurmaktadır: "Boşanmış kadınlar kendi kendine (evlenmeden önce) üç kur' süresi beklerler"[143] ayetinde "boşanmış kadınlar" lafzı, amm olarak vârid olmuştur. Bu amm lafızın kapsamındaki bir kısım fertler, kendisine mukârin olmayan şu ayetle neshedilmiştir: "Ey iman edenler, mümin kadınları nikahlayıp, onlarla zifâfa girmeden önce onları boşarsanız, onlar hakkında sayacağınız herhangi bir iddet yoktur"[144]. Cumhûra göre bu ayet, yukarıdaki ayeti tahsis etmiştir. Hanefîler ise, bu ayetle önceki ayet arasındaki ilişkinin bir nesh ilişkisi olduğunu söylemişlerdir[145].

Tahsise gelince: Şayet amm ve hass lafızların her ikisinin de tarihleri biliniyorsa (nüzul ve vürûd tarihleri), bu durumda müstakil olan, muhassıs amma zaman itibarıyle mukârin; yani her ikisi aynı anda teşrî kılınmış ise, bu durumda hass ammı tahsis

---

[141]Bu tutum, "kelamın i'mâli, ihmalinden evladır" mealli prensibini çağrıştırmaktadır. *Mecelle*, 60.
[142]Taftâzanî, I, 41; Şaban, 300; Bardakoğlu, 60.
[143]Bakara, 2/228.
[144]Ahzab, 33/49.
[145]Şaban, 300.

eder[146]. Mesela Bakara süresindeki "Allah alış-verişi helal kıldı" amm lafzını akabinde gelen " ... ve ribayı haram kıldı"[147] lafzı tarafından tahsis edilmiştir. Yine "Sizden kim ramazan ayına yetişirse, oruç tutsun" amm hükmü akabindeki "fakat kim hasta olur veya bir yolculuğa çıkarsa, tutmadığı günler sayısınca başka günler oruç tutsun"[148] kısmıyla tahsis edilmiştir. Görüldüğü gibi Hanefîler, muhassısın hem müstakil hem amma mukarin olmasını şart koşmuşlardır.

Burada Hanefîlerin ammın kapsamını daraltan şart, istisna ve sıfat gibi gayr-ı müstakil delilleri de muhassıs olarak kabul etmediklerini belirtmeliyiz. Halbuki cumhûr, bu tür lafızları da muhassıs kabul etmişlerdir[149]. Bunun misali: Cenâb-ı Allah: "Eğer çocukları yoksa, zevcelerinizin geride bıraktıklatı (mallar)ın yarısı sizindir"[150] buyurmuştur. Ayette geçen şart kaydı, ölenin çocuğunun bulunması durumunu istisna etmiştir. İşte amm lafzın bu şekilde sınırlan dırılmasını Hanefîler "tahsis" değil, "kasr" olarak vasıflandırmışlardır[151]. Çünkü şart ve istisna gibi şeyler, kelamın aslından sayılır. Bunlara muhassıs demek, doğru değildir[152].

Amma bitişik olan sıfatın, ammı tahsis edip etmediğine dair, şu misali verelim: Hz. Peygamber(s.a.s): "Sâime olan (otlakta beslenen) koyunlarda zekat gerekir"[153] buyurmuştur. Hadîste koyun lafzı mutlak iken, "sâime" sıfatıyla tahsis edilmiştir. Bu durumda hüküm, sadece otlaklarda otlayan koyunlara şamil olmaktadır. İşte görüldüğü gibi bu tür lafızlar, amm lafzın (kasr) noksanlığını gerektirir[154].

Burada Hanefîlerin kendi usûllerinin îcâbı olan kaidelere tabi oldukları, açıktır. Tahsisin kapsamının daraltılması konusunda, bir önceki konuda söylediklerimiz, burada da geçerlidir. Ancak Hanefîlerin "kasr" konusundaki görüşünün re'y fıkhıyla ilintili olup olmadığı hususunda bir şey söylemek oldukça zordur. Fakat bu hususun onların "ammın konulduğu manadaki bütün fertlerine delaleti kat'îdir" prensibiyle alakalı olduğu söylenebilir.

c) Mutlakın Mukayyede Hamli Konusundaki Etkileri

Önce mutlak ve mukayyedin tariflerini vermek, uygun olacaktır.

---

[146]Şaban, 300; Bkz., Serahsî, I, 147-149; Zeydan, 259; Ebû Zehra, 162.
[147]Bakara, 2/275.
[148]Bakara, 285.
[149]Şaban, 299; Ebû Zehra, 163.
[150]Nisa, 4/12.
[151]Bu tür sınırlayıcıların nasıl anlaşılması gerektiğine dair bkz., Serahsî, I, 146-147; Taftâzanî, I, 42.
[152]Ebû Zehra, 165.
[153]Nesâî, *Fer'*, 2.
[154]Sadrü'ş-Şeria, I, 41.

ca) "Mutlak"ın tarifi ve manası:

"Mutlak", gayr-ı muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtlandığına dair delil bulunmayan lafızdır[155]. Mesela adam veya adamlar, kitap veya kitaplar, öğrenci veya öğrenciler dediğimizde, hep birer mutlak lafız telaffuz etmiş oluruz. Zira bunlar gayr-ı muayyen fert veya fertleri içine almaktadır ve takyid edildiğine dair herhangi bir kayıt da bulunmamaktadır.

cb) "Mukayyed"in tarifi ve manası:

"Mukayyed", gayr-ı muayyen bir ferdi veya fertleri göstermekle birlikte, kendisinin kayıtlandığına dair delil bulunan lafızdır[156]. Mesela imanlı adam, kıymetli kitap veya kitaplar, terbiyeli veya çalışkan öğrenciler dediğimizde yukarıdaki mutlak lafızları bir sıfatla mukayyed olarak zikretmiş oluruz[157].

cc) Mutlakın ve Mukayyedin Hükmü

Bir lafiz bir nassda mutlak olarak yer almış ve aynı lafiz başka bir nassta mukayyed olarak gelmemişse, lafzın mutlak haline göre amel edilir. Takyid edildiğine dair delil bulunmadıkça, takyid edilmesi doğru değildir.

Mukayyed ise, başka bir nassda mutlak olarak gelmemişse, mukayyed haline göre amel edilir. Kaydın kaldırıldığına dair delil bulunmadıkça, bu kayıt kaldırılamaz[158].

cd) Şâfiî ve Hanefîlerde "Mutlak"ın "Mukayyed"e Hamli Durumundaki İhtilaf Noktaları:

Itlak ve takyid meselesinde beş ayrı durum, söz konusudur. Bunlar da ıtlak ve takyidin;

1- Hükümde

2- Sebepte vârid olması şeklinde ikiye ayrılır.

1- Hükümde Itlak ve Takyid

Şayet ıtlak ve takyid hükmün kendisinde meydana gelmişse, dört şekil söz konusudur[159].

---

[155]Şaban, 269; Yakın tarif için bkz., Amidî, III, 5; el-Hınn, 247.
[156]Şaban, 269; el-Hınn, 247; Bardakoğlu, 66.
[157]Şaban, 270.
[158]Şaban, 270-271.

a) Hüküm ve hükmün dayandığı sebep, birdir.

b) Hüküm ve hükmün dayandığı sebep, farklıdır.

c) Hükümler farklı, fakat her iki hükmün dayandığı sebep, birdir.

d) Hüküm bir fakat hükmün dayandığı sebepler, farklıdır.

Hanefî ve Şâfiîler, yukarıdaki vecihlerin ilk üçünde ittifak etmişlerdir. Bundan dolayı bu üç şıka kısaca değineceğiz.

a) Her iki nassta hüküm ve sebebin bir olması durumunda, mutlakın mukayyede hamledilmesi gerektiği konusunda ittifak vardır. Çünkü hüküm ve sebep birliğine rağmen ıtlak ve takyid arasında farklılığın tasavvuru imkansızdır[160].

Bu duruma şu iki ayet, örnek gösterilebilir: Cenâb-ı Allah bir ayette: "size leş, kan ve domuz eti haram kılındı"[161] buyurmakta, diğer bir ayette ise: "De ki: Bana vahyolunan arasında leş, akıtılmış kan.. dan başka yemek yiyecek kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum"[162] şeklinde buyurmaktadır.

Görüldüğü gibi ilk geçen ayette "kan" lafzı, mutlak olarak geçmiş olup "akıtılmış olma" kaydını taşımamaktadır. İkinci ayette ise "kan" lafzı, "akıtılmış olma" vasfı ile mukayyed olarak gelmiştir.

Yukarıda verdiğimiz her iki ayette geçen hüküm, aynıdır. Bu hüküm, kanın yenip içilmesinin haram oluşudur. Her iki ayette geçen hükmün sebebi de, birdir. Bu sebep ise, kan yiyip içmenin zararlı oluşudur.

Her iki ayette hüküm ve sebebin bir olmasından dolayı bilginler, mutlakı mukayyede hamletmişlerdir. Bu duruma göre haram kılınan kan, hayvan kesildikten sonra etle, damarda ciğer ve diğer organlarda kalan kan değil, boğazlama sırasında akıtılmış olan kandır[163].

b) İki nassda hem hüküm hemde sebep farklı ise aynı lafiz birinde mutlak birinde mukayyed olarak geçmişse, mutlakın mukayyede hamledilemeyeceği konusunda âlimler arasında ittifak vardır[164].

---

[159]Bkz., Sadrü'ş-Şeria, I, 63-64; Zencânî, 262-264; el-Hınn, 248-250; Bardakoğlu, 66; Subkî, *Cemu'l-Cevâmî*, II, 44.
[160]Gazâlî, II, 185; Subkî, II, 50; Şaban, 274.
[161]Maide, 5/3.
[162]En'am, 6/145.
[163]Şaban, 274.
[164]el-Hınn, 249; Şaban, 276; Şirâzî, 43; Gazâlî, II, 185.

Mesela: Yed (el) kelimesi, sirkatın cezası ile ilgili ayette[165] mutlak gelmiş, abdestle ilgili ayette[166] ise, "dirseklere kadar" şeklinde mukayyed olarak gelmiştir. Bu iki ayetin sebebi de hükmü de farklı olduğu için, mutlak mukayyede hamledilemez. Çünkü birinci ayetteki hüküm el kesme cezasıdır, ikincidinde yıkama farizasıdır. Her iki hükmün sebepleri de farklıdır. Birincisinin sebebi hırsızlık suçudur, ikincisinin namaza hazırlıktır. Her iki yönden de ayetler arasında bir münasebet bulunmamaktadır[167].

c) İki nassta hükümlerin sebebi bir olmakla birlikte hükümlerin kendisi farklı ise, bu durumda da mutlakın mukayyede hamledilemeyeceğine ittifak etmişlerdir[168].

Çünkü mutlak lafz sükût etmekte müsbet veya menfî birşey söylememektedir. Halbuki mukayyed lafiz konuşmaktadır. Mutlaka nisbele mukayyed müfesser hükmündedir. Bunun için de mutlaka yön vermesi gayet tabidir[169].

Yine yed(el) kelimesini burada da örnek verek mümkündür. Abdest hakkındaki ayette "el" kelimesi "idrseklere kadar" lafzıyla mukayyed gelmiştir.

Teyemmüm ile ilgili ayette ise, aynı lafiz "mutlak" gelmiştir[170]. Her iki ayetin hükmü her ne kadar aynı sebebe dayanıyor ise de, hükümler farklı olduğu için mutlak, mukayyede hamledilemez. Çünkü burada her ne kadaa lafiz bir ise de, aslında mana farklıdır[171].

d) Hükmün bir, sebebin farklı olması durumunda ise, mutlakın mukayyede hamledilip edilemeyeceği konusunda ihtilaf vardır.

Hanefîler bu durumda mutlakın mukayyede hamledilemeyeceğini savunurlar. Çünkü bu kitabın kıyasla neshidir hem de ziyadedir. Ziyade ise, neshtir[172].

Şâfiîler ise, iki nassda hüküm birse sebepler farklı da olsa mutlakın mukayyede hamledileceği görüşündedirler[173].

Hanefîler burada da "amm" lafizda olduğu gibi lafzın konduğu manada olduğu gibi alınması gerektiğini, takyidin ziyade bir vasıf olup, hükmün nefyini gerektirdiğini

---

[165]Maide, 5/38.
[166]Maide, 5/6.
[167]el-Hınn, 211-250.
[168]Sadrü'ş-Şeria, I, 63; el-Hınn, 250; Şaban, 277.
[169]Taftâzanî, I, 64.
[170]Maide, 5/6.
[171]Şirâzî, 43; Sadrü'ş-Şeria, I, 63-64; el-Hınn, 250; Şaban, 277.
[172]Gazâlî, II, 185; Sadrü'ş-Şeria, I, 63-64; Zencânî, 262.
[173]Gazâlî, II, 185-186; Sadrü'ş-Şeria, I, 63; Şaban, 277.

ileri sürerek mutlakın bu durumda takyid edilemeyeceğini söylemişlerdir. Hatta onlar Cenâb-ı Allah'ın bu tür mutlak hükümleri kurcalamayı yasakladığını[174] delil gösterirler[175].

Şâfiîler ise, "Allah beyanda ziyade yapmak için kelama ziyade yapar. Bu ziyadeyi ilga doğru olmaz. Aksine bu iki kelam beraberce söylenmiş gibi kabul edilir. Çünkü mukayyedin mücebi kesinliktir. Mutlak ise, muhtemeldir"[176] derler.

Bu konudaki ihtilafın semeresine, bir örnek verelim: Zıhar ile ilgili ayet-i kerîmede Cenâb-ı Allah şöyle buyurmaktadır: "Kadınlarına zıhâr edip de sonra söylediklerinden dönenlerin, karılarıyla temas etmeden önce bir köleyi azad etmeleri gerekir"[177].

Hata ile adam öldürme keffareti hakkında da şöyle buyurmaktadır: "Kim hata ile bir mü'mini öldürürse, mü'min bir köle azad etmesi gerekir"[178].

Birinci ayetle rakâbe(köle) lafzı mutlak olarak zikredilmiştir. İkinci ayette ise, aynı lafiz mü'min kaydıyle mukayyeddir. Her iki ayette hüküm aynıdır. Fakat ayetlerdeki hükümlerin dayandığı sebep, farklıdır. Birinci ayetteki hükmün sebebi zıhâr iken, ikinci ayetteki hükmün sebebi haksız yere adam öldürmedir[179].

İşte burada Şâfiîler mutlakı mukayyede hamlederken, Hanefîler mutlakı mukayyede hamletmemişlerdir. Hanefîlerle göre zıhâr kefaretinde mü'min olmayan kölenin kefareti yeterlidir[180].

Şâfiîler ise zıhâr kefaretinde azad edilecek kölenin mutlaka mü'min olması gerektiği görüşündedirler. Çünkü her iki nassın hükmü, aynıdır. Dolayısıyla mutlakın mukayyede hamledilmesi gerekir[181] derler.

Buradaki ihtilafın sebebi, yukarıda da belirtildiği gibi mutlak lafzın konulduğu manada zannî bir delille (buradaki, kıyastır), takyidinin doğru olup olmadığıdır. Hanefîler mutlakı kesin görürken, Şâfiîler mukayyedi kesin görmüşlerdir.

---

[174]Maide, 5/101.
[175]Bkz., Sadrü'ş-Şeria, I, 64; Zencânî, 262; Bardakoğlu, 68.
[176]Zencânî, 262.
[177]Mücâdele, 58/3.
[178]Nisa, 4/92.
[179]Şaban, 278.
[180]Sadrü'ş-Şeria, I, 65.
[181]Şâfiî, *el-Umm*, VII, 65-66; Zencânî, 264.

d) Şâfiîlerle Hanefîlerin Neshi Farklı Değerlendirmeleri

Haber-i âhâdın ammı tahsis, mutlakı takyid edip edemeyeceği ve yine haber-i âhâdla nassın hükmüne ziyade yapılıp yapılamayacağı ihtilafının aslı, Hanefîlerle cumhûrun nesh konusundaki görüş farklılığından kaynaklanmaktadır. Her iki tarafın Kur'an karşısında haber-i âhâda tayin ettikeri mertebe, nesh anlayışlarıyla irtibatlı olduğu için Şâfiîlerle Hanefîlerin nesh konusundaki görüşlerini vermek uygun olur.

da) Şâfiîlerin Görüşü

Şâfiîlere göre nesh, yürürlükteki şer'î bir hükmün, kendisinden sonra gelen başka bir şer'î hükümle kaldırılmasıdır[182]. Tariften de anlaşılacağı gibi Şâfiîlere göre neshin aslı, var olan hükmün tamamen değiştirilmesinden ibarettir[183].

Bu tarife göre Şâfiîler, ammın tahsisini mutlakın takyidini, haber-i âhâdla nassa ziyade yapılmasını nesh olarak kabul etmezler[184]. Bu tür durumlar nesh değil, beyandır. Çünkü burada her hangi bir hüküm kaldırılmamıştır. Meskutun anh olan durumla ilgili ek bir izah söz konusudur[185].

db) Hanefîlerin Görüşü

Hanefîler, neshi şöyle tarif ederler: النسخ ان يرد دليل شرعى متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه Nesh: Şer'î bir delilin, kendinden önceki şer'î bir delilin hükmüne muhalif olacak şekilde gecikmeli olarak gelmesidir[186].

Bu tarife göre nesh, Şâfiîlerin iddia ettiği gibi sadece şer'î bir hükmün değiştirilmesinden ibaret değildir Bu açıdan Hanefîlerin neshin kapsamını Şâfiîlerden çok daha geniş tuttukları görülmektedir. Şâfiîler ve cumhûrun nesh olarak kabul etmeyip Hanefîlerin nesh olarak kabul ettikleri durumlar, şunlardır:

1- Ammın Tahsisi: Cumhûrun tahsis olarak kabul ettiği bir çok olayı Hanefîler, nesh kapsamında değerlendirmektedirler. Onlara göre amma mukarin ve mevsûl olmayan müstakil muhassıslar, aslında mamın kapsamındaki bazı fertlere delaletini nesh etmiştir[187]. Neshde ise nâsıhın delalet ve subût yönüyle mensuhla eşit kuvvette olması gerekir. Öyleyse ammı tahsis edecek delilin, ammın kuvvetinde olması gerekir.

---

[182]Gazâlî, I, 112; Zencânî, 50.
[183]el-Hınn, 267.
[184]Bkz., Gazâlî, II, 117-118; el-Hınn, 267, 270, 273; Bardakoğlu, 71-vd.
[185]Gazâlî, II, 117-118; I, 112.
[186]Sadrü'ş-Şeria, II, 31.
[187]Bkz., Taftâzanî, II, 31-32.

İşte bu sebepten Hanefîler, kitabın amm ifadelerinin haber-i vâhid ve kıyasla tahsis edilemeyeceğini söylemişlerdir[188].

Şâfiîler beyanı neshten farklı görürlerken[189], Hanefîler "Şari'e göre mahza beyan olan durum, kullara göre neshtir" demektedirler[190]. Kısacası Hanefîler, beyanı nesh olarak kabul etmektedirler.

2- Mutlakın Takyidi: Cumhûra göre sebep ayrı olsa iki nassın hükmü bir ise, mutlakın mukayyede hamledilmesi gerekir. Hanefîlere göre ise, bu durumda mutlak mukayyede hamledilemez. Çünkü bu, kitabın mutlak ifadelerini kıyasa dayanarak neshetmek demektir. Zira burada nassa ziyade yapılmıştır. Ziyade ise, neshtir[191].

Ancak Hanefîler bu tür neshi, küllî nesh değil, kısmî nesh olarak görmektedirler[192]. Hanefîler mutlakın tahyidini nesh olarak telakki ettiklerinden takyid edicinin mutlakın kuvvetinde olması gerektiğini savunmuuşlardır.

3- Haber-i Âhâd veya Kıyasla Nassa Ziyade Yapılması: Hanefîlere göre haber-i âhâdla Kur'an'a ziyade yapmak, neshtir[193]. Bundan dolayı ziyade, ancak Kur'an'ı nesh gücüne sahip haberle mümkün olur. Aksi taktirde câiz değildir[194].

Hanefîler şu gerekçeyi de ileri sürerler: "Hüküm delilin kuvveti nisbetinde olmalıdır... Haber-i vâhid ile nassa eşit oranda ziyade yapmak, haber-i vâhidi Kur'an seviyesine çıkarmak olur. Bu aynı zamanda aslı iptal etmek olur. Halbuki haber-i vâhid ile asla farzın durumunda bir hüküm ilhak edilirse, aslın hükmü iptal edilmediği gibi, haber-i vâhid ile de amel edilmiş olur[195].

e) Haber-i Âhâd ile Kitabın Hükmü Nesh Edilebilir mi?

Âhâd haberin Kur'an ayetlerini neshedip edemeyeceği konusunda asıl ihtilaf, İmam Şâfiî ile cumhûr (Hanefîler dahil) arasındadır. Zira İmam Şâfiî'nin bu konudaki görüşü, bizzat Şâfiî âlimleri tarafından da itiraza uğramıştır.

ea) Şâfiî'nin Görüşü

---

[188]Pezdevî, I, 294; III, 728.
[189]Gazâlî, I, 112.
[190]Sadür'ş-Şeria, II, 32.
[191]Sadrü'ş-Şeria, I, 63; Bkz., Gazâlî, II, 185.
[192]Hallaf, 266-267; Şaban, 362, 366.
[193]Serahsî, II, 72; A.Aziz el-Buhârî, I, 82; Sadrü'ş-Şeria, 82-83.
[194]Zencânî, 50.
[195]Bkz., A.Aziz el-Buhârî, I, 82; Pezdevî, I, 82.

Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşü şöyledir: Sünnet kitabı neshedemez. Çünkü sünnet, kitaba tabidir ve kitabın mücmel manalarının müfessiridir[196].

Şâfiî, Kitabın sünnet ile neshedilemeyeceğine dair, Hz. Peygamber(s.a.s)'in kafirlere cevap olarak söylediği " (Ey Resulüm) de ki ben o Kur'an'ı kendi hevama göre değiştiremem, ben ancak bana vahyolunana uyarım"[197] ayetlerini delil göstermektedir. Şâfiî, "Cenâb-ı Allah Nebî'sine kendisine vayh olunana tabi olmayı farz kılmıştır, fakat kendi başına ona kitabı değiştirme yetkisi vermemiştir"[198] der.

Şâfiî, sünnetin de ancak sünnet ile neshedilebileceğini, kitabın sünneti neshetmeyeceğini savunur[199].

O bu görüşüne, şöyle bir gerekçe göstermektedir. Eğer Kur'an'ın sünneti neshettiğini kabul edersek, nesh iddiasıyla bir çok sünnetin inkar edilmesi mümkün olur. Ancak bir sünnet Kur'an ile neshedilmiş ise, mutlaka bu neshi bildiren bir başka sünnet olmalıdır. Bu durumda birinci sünnetin neshedildiği, ikinci sünnetle bilinir[200].

İmam Şâfiî'ye göre: Kur'an'ın sünneti neshedebileceği kabul edilirse, kitapta benzeri olmayan bütün hadîsleri reddetmek câiz ve mümkün olur. Mesela Hz. Peygamber(s.a.s)'in haram kıldığı bütün bey' çeşitlerinin "Allah alış verişi helal, ribayı haram kıldı"[201] ayetiyle helal kılındığı savunulabilir. Yine mes üzerine mesh yapmanın abdest ayetiyle neshedildiği iddia edilebilir. İşte bu yaklaşım tarzı ile, bir çok sünneti terketmek câiz olur[202].

Görüldüğü gibi Şâfiî'nin endişesi Kur'an'a uymuyor gerekçesiyle sünneti terketme kapısının açılabileceğidir.

Şâfiî'nin bu görüşü, başta Şâfiîler olmak üzere cumhûr-u ulema tarafından itiraza uğramıştır. Gazâlî, Şâfiî'nin görüşünü naklettikten sonra sünnetin Kur'an'ı, Kur'an'ın da sünneti neshedebileceğini savunur ve bununla ilgili örnekler verir[203].

Ancak Şâfiî'nin görüşüne kısmen veya tamamen taraftar olan âlimler de vardır. Şevkânî Kur'an ve mütevâtir sünnetin, âhâd haberle neshini aklen câiz görürken;

---

[196]Şâfiî, *er-Risâle*, md., 314.
[197]Yunus, 10/15; Ra'd, 13/39; Şâfiî, md., 415.
[198]Şâfiî, md., 316.
[199]Şâfiî, md., 324; Beyhakî, *Menâkıb*, I, 377.
[200]Şâfiî, md., 327-330.
[201]Bakara, 2/275.
[202]Şâfiî , md., 333.
[203]Gazâlî, I, 124-125; Ayrıca bkz., Pezdevî, III, 890-891; Sadrü'ş-Şeria, II, 34-35.

bunun vukû' bulmadığını savunur[204]. Ebû İshak eş-Şirâzî de Kur'an'ın sünnetle neshedileceğine kail değildir. "Zira sünnet Kur'an'ın misli değildir. Kur'an tilavetiyle sevab kazanıldığı halde, sünnetin tilavetiyle sevab kazanılmaz"[205] demektedir.

Muassır âlimlerimizden Hudarî Beg de cumhûrla Şâfiî'nin görüşlerini karşılıklı verdikten sonra, cumhûrun gerçekten Şâfiî'nin görüşünü çürütemediğini söylemektedir[206].

eb) Cumhûrun Nesh Konusundaki Görüşü

Cumhûra göre genel kaide, şudur: Bir nass ancak kendi misli ve daha kuvvetli olan nassla nedhedilebilir[207]. Buna binaen Kitabın nassı kitabın nass ve mütevâtir sünnetle neshedilmesi câizdir. mütevâtir haber, kendi misliyle, âhâd haber de kendi misli veya mütevâtir haberle nedhedilebilir. mütevâtirin âhâdla neshedilmesi câiz değildir. Çünkü Kur'an ayetleri ve mütevâtir haberlerin subûtu, kat'îdir, zannî olan haber-i vâhidle neshi câiz değildir[208].

Hanefîlerle Şâfiîler arasındaki ihtilaf noktası, meşhûr haberin Kur'an'ı ve mütevâtir haberi neshedip edemeyeceği noktasındadır. Cumhûr meşhûr haberi, âhâd haber nevinden saydığı için, bu tür haberlerle Kur'an ayetlerinin neshedilemeyeceğini söyler. Hanefîler ise, meşhûr haberi, mütevâtir haber seviyesinde görüklerinden onunla Kur'an ayetlerinin neshedilebileceği görüşündedirler[209].

Bu ihtilafın kaynağı, iki tarafın neshi farklı anlamalarıdır. Serahsî, şöyle der: "Hakikatte nesh de tahsis de beyandır. Ancak mahza beyan kelamın aslına mukârîn olandır. Ammla hass arasıdnaki ilişki, böyledir. Nesh ise, neshedici delilin sonradan gelmesidir. İkisi arasındaki fark, budur"[210].

Şâfiîler ise nesh ile tahsisi tamamen ayırmaktadırlar. Onlara göre tahsis, beyandır. Nesh ise, hükmü kaldırmadır. Beyanda hükmü ikrar vardır, hükmü kaldırmada (neshde) ise, iptal vardır[211].

Şâfiîlerle Hanefîler, sünnetin Kur'an'ı neshedebileceği ile ilgili şu örnekleri vermektedirler[212].

---

[204]Bkz., Koçkuzu, Ali Osman, *Haber-i Vâhidin Teşri İlmindeki Değeri*, Ankara, 1988, 248-250.
[205]Şirâzî, 69-70.
[206]Hudarî Beg, *Usûl*, 261-263; Ebû Zehra da Şâfiî'nin gerekçesini ve endişesini makul bulmaktadır. Ebû Zehra, *Usûl*, 197.
[207]Gazâlî, I, 126; Şaban, 366.
[208]Gazâlî, I, 126; Şirazî, 69 Şaban, 366; Ebû Zehra, 196; Hudarî Beg, 260.
[209]Serahsî, II, 67-68.
[210]Serahsî, II, 73-74.
[211]Gazâlî, I, 126; Subkî, II, 91-92; Tahsis ile nesh arasındaki fark için bkz., Amidî, III, 104-105.

Cenâb-ı Allah, miras taksimini başta ölecek kişinin vasiyyetine bağlamıştı[213]. Mirasın varislere nasıl taksim edileceğini bildiren ayetler, nazil olduktan sonra, Hz. Peygamber(s.a.s): "Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Bundan sonra artık varise, vasiyyet yoktur"[214] buyurmak suretiyle, miras taksimini vasiyyete bağlayan ayetin neshedildiğini bildirmiştir. İşte bu hadîs, mevcut ayeti neshetmiştir[215].

Gazâlî: "Bu hadîs olmasaydı, miras ayetleri ile vasiyyet ayetleri arasında cem mümkün olurdu"[216] mülahazasını serdeder[217].

Bir başka örnek, şudur: Cenâb-ı Allah, bir ayette şöyle buyuruyor: Bundan sonra artık başka kadınlarla evlenmen, elinin altında bulunan cariyeler hariç, güzellikleri hoşuna gitse bile bunların yerine başka hanımlar alman sana helal değildir. Allah her şeyi gözetler"[218].

Hz. Aişe'den gelen bir rivâyete göre bu ayet, sünnetle neshedilmiştir. Çünkü Hz. Aişe: "Hz. Peygamber(s.a.s) vefat etmeden önce Cenâb-ı Allah istediği kadınla evlenmeyi ona mübah kıldı"[219] buyurmuştur.

f- Haber-i Âhâdla Nass Üzerine Ziyade Yapılması Meselesi

Kur'an'ın herhangi bir konuda açık hükmü varken, aynı konuda bir başka delille, bilhassa âhâd haberle bu nass üzerine ziyade yapmak, yani ilavede bulunmak ameliyesi, nassı neshetme, tebdil veya tağyir sayılır mı?

Hanefîlerle cumhûr arasında ihtilaflı olan bu meselede Şâfiîler, cumhûrun yanında yer almışlardır. cumhûrun görüşü, şöyledir: Âhâd haberle nassa ziyade yapmak, nesh değildir. Çünkü neshin aslı, değiştirmek ve asıl hükmü kaldırmaktır. Ziyade ise, meşru kılınan hükmün takrir edilmesi ve ona yeni bir hükmün eklenmesidir. Mesela celdeye sürgün cezası ilave etmek, celdeyi vâcip olmaktan çıkarmaz, o yine vâcip olarak kalır. Şu halde bu ziyadeye nesh denilemez[220].

---

[212]Kitab'ın sünneti neshetmesi ile ilgili örnekler için bkz., Cessas, III, 354; Gazâlî, I, 124-125; Pezdevî, III, 890-901; Sadrü'ş-Şeria, II, 34-35.
[213]Bakara, 2/180.
[214]Buhârî, *Vasaya*, 6; Ebû Dâvud, *Vasaya*, 6; İbn Mâce, *Vasaya*, 6.
[215]Gazâlî, I, 124; Sadrü'ş-Şeria, I, 34-35.
[216]Gazâlî, I, 124; Bkz., Serahsî, II, 69-70; Amidî, III, 138.
[217]Vasiyyet ayetinin bu hadîsle neshedilmediğini, aksine miras taksimini yapan ayetlerle neshedildiğini, hadîsin sadece durumu bildirdiğini savunanlar da vardır. Bkz., Sadrü'ş-Şeria, I, 34; Hudarî Beg, *Usûl*, 262.
[218]Ahzab, 33/52.
[219]Sadrü'ş-Şeria, II, 35.
[220]el-Hınn, 267; Bkz., Şirazî, 63; Zencânî, 50; Subkî, II, 91-92; Amidî, III, 154.

Hanefîler ziyadeyi nesh olarak görürler ve şöyle derler: Hüküm delilin kuvveti nisbetinde olmalıdır. Haber-i vâhid ile nassa ziyade yapmak, beyan değil neshtir. Haber-i vâhidle nassa eşit oranda ziyade yapılamaz. Ancak böyle bir haberle asla mutlak bir hüküm ilave edilir. Bu durumda asıl iptal edilmediği gibi, haber-i vâhid ile de amel edilmiş olur. Bu şekilde haber-i vâhid ile farza mülhak bir vâcip hükmü elde edilmiş olur. Böylece elde edilen hüküm, delilin kuvveti nisbetinde sabit olur[221].

Bu ihtilafın genel neticesi, şöyle olur. Eğer ziyadenin nesh olduğu kabul edilirse, kendisine ziyade yapılacak nassın nasıl subûtu kat'î ise, ancak subûti kat'î olan bir nassla ziyade yapılabilir. Bu kabul edildiğinde Kur'an ayetlerine âhâd haberle ziyade yapılamaz. Eğer bu durumun nesh olmadığı kabul edilirse, o zaman haber-i âhâdla nassa ziyade yapmak câiz olacaktır[222].

Bu görüş ayrılığının pratiğe nasıl yansıdığı ile ilgili bir kaç örnek verelim.

1- Celdeye sürgün cezasının ilave edilmesi

İslâm âlimleri ilgili ayetin[223] hükmünden dolayı zina eden bekar kadın ve erkeğe yüz değnek vurulması gerektiğinde ittifak etmişlerdir. Ancak buna sürgün cezasının ilave edilip edilemeyeceğinde ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafın sebebi, Hz. Peygamber(s.a.s)'in şu hadîsidir: "Bakirenin bakire ile zina etmesinin cezası, yüz celde ve bir sene sürgündür"[224].

Şâfiîler bu ve bu manadaki hadîslere dayanarak sürgünün de hadden olduğunu söylemişlerdir. Çünkü bu manada gelen hadîsler âhâd da olsa, sahîh olarak gelmişlerdir. Hulefâ-i Râşidînin tatbikatı bu yöndedir[225]. Dolayısıyla bu hadîsleri terketmenin mazereti olamaz.

Hanefîlerse, bekara uygulanacak zina haddinin yalnızca yüz celdeden ibaret olduğunu savunurlar. Celdeye ilaveten sürgün yoktur. Sürgün, ta'zirdir. Bu imamın takdirine kalmıştır. Maslahât îcâbı ta'zir olarak celdeye sürgün ilave edebilir[226].

Hanefîler şunu ileri sürmüşlerdir: Kur'an'da zikredilen ceza, sadece celdedir. Celdeye sürgünü ilave etmek, Kur'an nassına haber-i vâhid ile ilavede bulunmak

---

[221]A.Aziz el-Buhârî, I, 82; Bkz., Serahsî, II, 82-83; Pezdevî, II, 303-304.
[222]el-Hınn, 269; Hangi tür ziyadenin nesh, hangisinin nesh sayılmadığı konusunda bkz., Hudarî Beg. 268-269.
[223]Nur, 24/2.
[224]Buhârî, *Hudûd*, ; Müslim, *Hudûd*, ; İbn Mâce, *Hudûd*, 7; Aynı manadaki hadîsler için bkz., ay. Şâfiî, *el-Umm*, IV, 133-134.
[225]el-Hınn, 270; Bkz., Şâfiî, *el-Umm*, IV, 133-134.
[226]el-Hınn, 271.

demektir. Bu ise, neshdir. Bununla beraber Hanefîler bu hadîslerin Nur suresindeki ayetlerle neshedildiğini de ileri sürmüşlerdir[227].

2- Abdestte Tertib Meselesi

Şâfiîler abdestte tertibi abdestin farzlarından sayarlar. Onlar bu konuda, şu hadîse dayanmışlardır. Hz. Peygamber(s.a.s): "Allah'ın başladığı ile başlayınız"[228] buyurmuştur. Bu hadîs her ne kadar hacc menâsıkı ile ilgili vârid olmuşsa da amm olarak vârid olmuştur. İtibar lafzın amm oluşunadır, sebebin husûsî oluşuna değildir. Hz. Peygamber(s.a.s)'in de daima tertib ile abdest aldığı sabittir. Eğer tertib farz olmasaydı, Hz. Peygamber(s.a.s)'in her hangi bir zamanda bunu terketmesi veya cevazına delalet eden bir beyanda bulunması gerekirdi[229].

Hanefîlere göre ise, abdestte tertip vâcip değildir. Çünkü Cenâb-ı Allah abdestte yıkanması gereken azaları belirtmiş, fakat niyeti zikretmemiştir. Bunu vâcip kılmak, nassa ziyade yapmaktır[230]. Bu durum neshe girer. Neshte nâsıh ile mensuhun aynı kuvvette olması gerekir. Baksanıza cünüp olan bir kişi suya dalıp çıksa, cünüplüğünün kalkması için bu yeterlidir. Halbuki burada tertip söz konusu değildir. Hz. Peygamber(s.a.s)'in tertipte ısrar etmesi, tertibin rükn olduğuna delalet etmez. Bu şekilde yapmakla o sünnete teşvik etmiştir. Bu onun mazmaza ve istinşaka devam etmesine benzer[231].

Ayrıca Hanefîler, bu ayetteki ifadelerin hass lafiz cinsinden olup, konuldukları manada açık olduklarını, bunlarda şartı olmadığını dolayısıyla niyetin burada beyan sayılamayacağını da savunmuşlardır[232].

Görüldüğü gibi, Hanefîler başta bağımsız olarak koydukları bir kaideyi uygulamak için, oldukça ısrarlı davranmışlardır. Hadîsin bu genel kaideye uymaması onun terki için yeterli görülmüştür.

3- Kâbe'yi tavafta Abdestin Şart Olup Olmadığı Meselesi

---

[227]Zencânî, 51-52; el-Hınn, 271; Hanefîlerin bu rivâyetleri nasıl değerlendirdikleri hakkında bkz., el-Hınn, ay.

[228]Bazı lafız farklılıkları ile birlikte bkz., Ebû Dâvud, Menâsık, 67; Tirmizi, Hacc, 38; İbn Mâcc, Menâsık, 34, 84.

[229]Zencânî, 51; el-Hınn, 272.

[230]Zencânî, 51.

[231]el-Hınn, 272; Buradaki (ayetteki) atıf harfinin tertibe delalet edip etmediği de tartışılmıştır. Bkz., el- Hınn, 273-274.

[232]Pezdevî, I, 83.

Hanefîler, abdestin tavafın sıhhatinin şartlarından saymazlar. Tavafta abdest, sadece vâciptir[233].

Bu konuda Serahsî'nin şöyle dediği nakledilir: "Ayet-i kerîmede emredilen şey tavafın kendisidir. Çünkü Cenâb-ıAllah "O Beytü'l-Atiki tavaf etsinler"[234] buyurmuştur. Tavaf ise, Kâbe'nin etrafında dönmektir. Bu abdestli de abdestsiz de yapılabilir. Buna abdest şartını getirmek, nassa ziyade yapmaktır. Bu tür bir ziyade haber-i vâhidle câiz değildir. Çünkü rükniyyet ancak nass ile sabit olur. Haber-i vâhid ile ancak vâcip sabit olur. Haber-i vâhid ameli gerektirir ama yakînî ilim gerektirmez"[235] demektedir.

Şâfiîler ise, abdesti tavafın şartlarından sayarlar. Abdest olmadan tavaf sahîh değildir, derler.

Bu konuda şu delilleri ileri sürmüşlerdir: Hz. Aişe'den rivâyet edilmiştir: "Hz. Peygamber(s.a.s), Kâbe'ye geldiğinde yaptığı ilk iş,önce abdest almak, sonra Beyti tavaf etmek oldu"[236].

Başka ibr hadîste Hz. Peygamber(s.a.s): "Beyti tavaf etmek salattır (namazdır). Şu kadar var ki onda konuşursunuz"[237] buyurmuştur. Abdest namazda farz olduğuna göre, tavafta da farzdır.

Hz. Peygamber(s.a.s), Haccda hayz gören Hz. Aişe'ye "hacıların yaptığı gibi hacc yap, fakat temizleninceye kadar Beyti tavaf etme"[238] şeklinde hitap etmiştir. Görüldüğü gibi Beyti tavaftan menedilmenin sebebi, abdestsizliktir. Öyleyse abdestsiz Beyti tavaf etmek, câiz değildir[239].

---

[233]el-Hınn, 283.
[234]Hacc, 22/29.
[235]el-Hınn, 283.
[236]Buhârî, Hacc, 64; Müslim, Hacc, 1235.
[237]Nesâî, Munâsık, 136.
[238]Buhârî, Hayd, 7; Hacc, 81; Edâhî, 10; Müslim, Hacc, 199-120; Ebû Dâvud, Menâsık, 23; Nesâî, Tahâret, 182; Dârimî, Menâsık, 32; Muvatta, Hacc, 224.
[239]er-Remlî, Muhammed İbn Ebi'l-Abbas, Nihayetü'l-Muhtac ilâ Şerhi'l-Minhac, I-VIII, 2. Baskı, Beyrut, 1984, III, 278; el-Hınn, 284.

SONUÇ

İslâm'ın ilk dönemi olan asr-ı saadetin kendine has özellikleri bulunmaktadır. Hz.Peygamber (s.a.s.) esasta vahiyle hükmetmekle birlikte, zaman zaman ictihad yapmış ve ashâbını da ictihad yapmaya teşvik etmiştir. Hz. Peygamber(s.a.s.)den sonra ashâb da re'yi kullanmış; fakat re'y-hadîs dengesini korumaya özen göstermişlerdir.

Gelişen olaylar ve ihtilafların da etkisiyle tâbiûn döneminin sonuna doğru ivme kazanan re'y-hadîs tartışmaları giderek keskinleşmiş, neticede re'y-hadîs ekolleri meydana gelmiştir.

Re'yi belirgin bir şekilde kullanan İbrahim en-Nehâî, Kûfe'de bu ekolün öncüsü olmuştur. Daha sonra re'ye dayalı fıkıh çalışmaları, Ebû Hanîfe ile birlikte önemli bir seviyeye ulaşmıştır. İslâm tarihindeki bu ilk ciddi hukuk faaliyeti, hadîsçiler tarafından eleştirilmiş ve bu metod, heva ve hevesin ürünü olarak telakki edilmiştir. Zira hadîsçiler, hadîs ve eser dışında başka bir çözüm yolu kabul etmiyorlardı. Hadîsçilerin bu katı tutumu, Şâfiî'ye kadar devam etti.

Bilindiği üzere re'y, başlangıçta kıyas, istihsan ve maslahât gibi şer'î delillerin tümü yerine kullanıldığı halde, Ebû Hanîfe ilk defa re'y yerine "istihsan"ı daha yoğun bir biçimde kullanmıştır. Onun bu faaliyeti, re'yi kategorilere ayırarak düzenlemenin başlangıcı olmuştur. Daha sonra bu düzenleme faaliyetine katılan Şâfiî, hadîsçiler gibi "re'ye karşıyım" mantığıyla değil de, "ben re'yin şu tarafına, şu gerekçelerden dolayı karşıyım" şeklinde daha mutedil ve ilmî bir eleştiri anlayışı getirmiştir. Bu açıdan Şâfiî, re'y fıkhının temel unsuru olan kıyası bütün gücüyle savunmuş, buna karşın re'y fıkhının en olumsuz tarafı olarak gördüğü "istihsan"ı ciddi bir şekilde eleştirmiştir.

Şâfiî, bu tutumuyla bir taraftan re'y fıkhının olumsuz taraflarını gösterirken, diğer taraftan da ictihadı daha objektif ve daha somut esaslar üzerine oturtmaya çalışmıştır.

Şâfiî'nin bu yaklaşımlarından sonra re'y-hadîs tartışmaları, Şâfiîlerle Hanefîler arasında bir yöntem tartışmasına dönüşmüştür. Savunduğu usûl açısından re'y-hadîs tartışmalarında hadîsçilere daha yakın bir noktada bulunan Şâfiî, istihsanı eleştirmekle re'y ehline karşı hadîsçilerle beraber; kıyası savunmakla da re'ycilerle beraber olmuştur. Ne var ki senedi sahîh olan muttasıl haberi Kur'an ve genel hukukî esaslara

arzetmeksizin kabul edilmesi gerektiği konusunda re'ycilere karşı çıkmış, hadîsçiler tarafında yer almıştır. Ancak o, mürsel haber ve sahâbî kavlinin kabulü hususunda bazı şartlar ileri sürmekle her ikisinden ayrılmaktadır.

Şâfiî'nin usûl konusundaki faaliyetleri ve Hanefîlere yönelik eleştirilerinden sonra, Hanefîler de kendi tahrîc esaslarına dayalı usûllerini tedvin etmişlerdir:

1- İstihsanın mahiyetini izah ederek, onun heva ve hevese dayalı bir istinbat metodu olmadığını delillendirmişlerdir.

2- Re'yin hangi manada anlaşılması gerektiğini ve bununla ne kastedildiğini izah etmeye çalışmışlardır.

3- Mürsel haberin hükümde delil olmasının gereğini savunmuşlardır.

4- Mezhep imamlarının haber-i âhâdda aradığı şartları ortaya çıkarmış, sahîh olarak bilinen bazı müsned haberlerin niçin terkedildiğinin gerekçelerini göstermişlerdir.

Re'y-hadîs tartışmalarının usûle etkisi konusunda söylediklerimiz doğrultusunda şu neticeye varmış bulunuyoruz: İki mezhep arasında kıyasın kabulü, nassların yorumlanmasında re'yin kullanılması gereğinin vurgulanması, mürsel haberde metin tenkidine yer vermeleri gibi önemli birleşme noktaları bulunmakla beraber, aşağıdaki sebeplerden dolayı Hanefîlerin usûlde re'yi daha çok kullandıklarını söylememiz mümkündür.

1- İstihsanı kullanmaları,

2- Genel hukûkî esaslara uymayan sahîh-müsned hadîslerde metin tenkidine yönelmeleri,

3- Haber-i âhâdın Kur'an'ın "Amm" lafızlarını tahsîs, "mutlak" olanları takyîd edemeyeceğini, bu tür haberlerle Kitab'a ziyade yapılamayacağını savunmaları,

4- Vakıa olarak daha az hadîs kullanmaları ve sahîh olarak bilinen bazı hadîslerle ictihadî sebeplerden dolayı amel etmemeleri gibi durumlar re'yin Hanefî usûlünde daha çok etkili olduğunu göstermektedir.

Aşağıdaki sebeplerden dolayı Şâfiî Ekolü, hadîsçilere daha yakın gözükmektedir.

1- İstihsanı kabul etmemeleri,

2- Senedi muttasıl ve sahîh olan haberin kabulünde hiç bir ictihadî şart ileri sürmemeleri,

3- Sahîh haberin Kur'an'ın "amm" lafızlarını tahsîs ve "mutlak" olanlarını takyîd edebileceğini, böyle bir haberle Kitab'a ziyade yapılabileceğini savunmaları, Şâfiîlerin re'ycilere değil, hadîsçilere daha yakın olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla re'yin Şâfiî usûlünde daha az etkili olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. Hanefî ve Şâfiîlerin bir kaç konuda daha farklı bir tutuma girmeleri, bu genel değerlendirmeyi bozmayacak niteliktedir. Fakat her iki ekolün de re'y-hadîs konusunda aşırılıktan uzak, istinbatta Kur'an ve sünnete dayanmayı esas aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Görünürde nassları korumada daha fazla hassasiyet gösteren Şâfiî usûlü, istihsana karşı fazla katı olması ve sahîh-muttasıl haberde metin tenkidini hiç bir suretle kabul etmemesi, bu usûlün ortaya çıkacak problemleri çözmedeki esnekliğini sınırlandırmış gözükmektedir. Hanefî usûlünün istihsan sayesinde kazandığı esneklik ve pratiklik ile müsned hadîste metin tenkidine yer vermeleri, bu usûlü hayatın sürekli gelişen problemlerini çözmede daha şanslı göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

A.AZİZ el-BUHÂRÎ (V.730/1329). *Keşfü'l-Esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*, İstanbul, 1308.

ABDÜLBÂKİ, Fuat. *el-Mu'cemu'l-Mufehres lî el-fâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul, 1982.

'ABDÜLCELİL, İsa Ebu'n-Nasr. *İctihaadu'r-Resûl*, Kahire, 1950.

AHMET bin HANBEL (v.241/885). *el-Müsned*, I-VI, Mısır, 1313.

ÂMÎDÎ, Seyfuddin Âli bin Ebî Ali (V.631/1234). *el-ihkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-II, Beyrut, 1985.

APAYDIN, Yunus. Hanefî Hukukçuların Hadîs Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî Inkıta' Anlayışı, *E.Ü.İ.F.Dergisi*, S.8, Kayseri, 1992.

ASKÂLÂNÎ, İbn Hacer Ahmet bin Ali (V.852/1448). Tezhîbü't-Tezhîb, I-XII, Beyrut, 1991.

BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmet bin Ali el-Hatip (V.463/1070). *Târihu Bağdâd*, I-XIV, Beyrut, Ty.

BARDAKOĞLU, Ali. İslâm Hukukunda Metodolojik İhtilaflar ve Sonuçları, Ders Notları, *E.Ü.İ.F. Dergisi*, Kayseri, 1987.

_____. Tabiî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsân ve Istılah Görüşü, *E.Ü.İ.F. Dergisi*, S.3, Kayseri, 1986.

BEYÂNÛNİ, Ebu'l-Feth. *İhtilaftan Rahmete* (Trc. Ebubekir Sifil), İstanbul, 1987.

BEYHÂKÎ, Ebû Bekr Ahmet bin Hüseyin (V.H.458). *Menakıbü'ş-Şâfiî*, I-II, Thk. Seyyid Ahmet Sakar, Kahire, Ty.

BUHÂRÎ, Ebû 'Abdillah Muhammed bin İsmail (V.256/870). *el-Câmu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul, Ty.

CESSAS, Ebû Bekr Ahmet bin Âli er-Râzî (V.370/980). *Ahkâmü'l-Kur'an*, I-III, Beyrut, H.1335.

CUVEYNÎ, Abdulmelik bin Abdullah bin Yûsuf (V.478/1085). *Kitâbü'l-İctihad min Kitâbi't-Telhis,* Thk. Abdul Humeyr Ebû Numeyr, Beyrut, 1987.

DARÂKUTNÎ, Ali bin Ömer (V.385/995). *Sunenü'd-Darâkutnî*, I-IV, Beyrut, 1986.

DÂRİMÎ, Abdullah bin Abdurrahman (V.255/868). *Sünenü'd-Dârimî*, Thk., Tahric ve Ta'lik Seyyid Abdullah Haşim, I-II, Neşatabad, 1984.

DÖNMEZ, İbrahim Kafi. *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1981.

EBÛ DÂVUD, Süleynman bin Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (V.275/888). *Sünenu Ebî Dâvud,* Thk., Muhammed Muhyiddin Abdülhamit, I-IV, Yy., Ty.

EBÛ NUAYM, Ahmet bin Abdullah el-Isfehânî (V.430/1038). *Hılyetü'l-Evliya ve Tabakatü'l-Esfiya*,I-XI Beyrut,Ty.

EBÛ YUSUF, Yakup bin İbrahim bin Habib el-Ensârî (V.182/798). *Kitabü'l-Harac* (Trc., Müderris-zâde Muhammed Âtâullah Efendi), Ankara, 1982.

EBÛ ZEHRA, Muhammed. *eş-Şâfiî, Hayatuhû, Asaruhû, Arâuhû ve fıkhuhû*, Kahire, 1944.

_____. *Ebû Hanîfe* (Trc., Osman Keskioğlu), Ankara, 1959.

_____.*Mâlik, Hayatuhû, Asruhû, Arâuhû ve Fıkhuhû*, Kahire, 1952.

_____. *Mezhepler Tarihi*, (Trc., A.Kadir Şener), İstanbul, 1983.

_____. *Usûlü'l-Fıkh*, İstanbul, Ty., (Trc., A. Kadir Şener), Ankara, 1981.

ESNEVÎ, Cemâlü'd-Din Ebî Muhammed bin Hasen (V.772/1370). *et-Temhid fî Tahrîci'l-Furû' âle'l-Usûl*, Thk. ve Ta'lik, Muhammed Hasan Hitu, Beyrut, 1987.

_____. *Tabakatü'ş-Şâfiîyye*, I-II, Beyrut, 1987.

FAZLUR RAHMAN (V.1988). *İslâm*, (Trc., Mehmet Aydın- Mehmet Dağ), Ankara, 1992.

GAZÂLÎ, Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed (V.505/1111). el-*Mustasfa min 'İlmi'l-Usûl*, I-II, (Fevâtihu rahâmut şerhi ile beraber) I-II, Bulak, H.1322.

HALAF, Abdulvahhap. *'İlmu'l-Usûli'l-Fıkh*, İstanbul, 1984.

HAMİDULLAH, Muhammed. *İslâm Hukuku Etüdleri* (Trc., Kemal Kuşçu), İstanbul, 1963.

el-HINN, Mustafa Said. *Eserü'l-İhtilâf fî Kavaidi'l-Usûliyye fî İhtilâfi'l-Fukahâ*, Beyrut, 1982.

HUDÂRÎ BEG, Muhammed (V.1345/1926). *Târihü't-Teşri'l-İslâmi*, Beyrut, 1983 (Trc., Haydar Hatipoğlu, İstanbul, 1987).

_____. *Usûlü'l-Fıkh*, Beyrut, 1987.

İBN ABDİLBERR, Ebû Ömer Yusuf en-Nemîrî el-Kurtûbî (V.463/1071). *Câmiû Beyâni'l-'ilm ve Fadlihi*, Beyrut, Ty.

İBNÜ'L-ARÂBÎ, Ebû Bekr Muhammed bin Abdillah (V.543/1148). *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-IV, Tahric ve Ta'lik, Muhammed Abdulkadir 'Ata, Beyrut, 1988.

İBN EBÎ ŞEYBE, Abdullah bin Muhammed bin Ebî Şeybe el-Kûfî (V.235/844). *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, I-VIII, Thk. ve Ta'lik, Said Muhammed el-Lahham, 1. Baskı, Beyrut, 1989.

İBN HALDUN, Veliyuddin Ebû Zeyd Abdurrahman bin Muhammed (V.733/1333). *Mukaddime*, I-III, (Trc., Zakir Kadiri Ugan), *M.E.B.* Yayınları, İstanbul, 1989.

İBNÜ'L-İMÂD. Ebu'l-Fellah Abduhayy el-Hanbelî (V.1089/1679). *Şezerâtü Zeheb fî Ahbârî men Zeheb*, I-IV, Beyrut, Ty.

İBNÜ'L-KAYYIM, Şemsü'd-Din Ebî Abdillah Muhammed bin Ebî Bekr (V.751/1350). *'ilâmü'l-Muvakkin an Rabbilalemin*, I-IV, Ta'lik, Abdurraûf Said, Kahire, 1968.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdillah bin Müslim (V.276/889). *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, Beyrut, 1985.

_____. *Meârif*, Beyrut, Ty.

İBN MÂCE, Ebû Abdillah Muhammed bin Yezid el-Kazvînî (V.275/888). *Sunenu İbn Mâce,* Thk., M.Fuad Abdulbaki, Yy., 1975.

İBN RÜŞT, Ebuvelîd Muhammed bin Ahmet bin Muhammed el-Kurtubî (V.595/1199(. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,* İstanbul, 1985.

İBN SA'D, Muhammed, (v.230/844), *Tabakatu'l- Kubrâ,*I-IX, Beyrut, 1957.

KARAMAN, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1985.

_____. *İslâm Hukuk Tarihi,* İstanbul, 1989.

_____. *Mukayeseli İslâm Hukuku,* İstanbul, 1982.

KEVSERÎ, Muhammed Zâhid bin Hasen (V.1371/1951). *en-Nuketü't-Tarîfe,* Kahire, 1936.

_____. *Te'nîbu'l-Hatîp,* Beyrut, 1981.

_____. *Fıkhu Ehl-i Irak ve Hadîsuhum,* Thk., A.Fettah Ebu'l-Ğudde, Yy., Ty.

KILIÇER, M.Esad. *İslâm Fıkhında Re'y Taraftarları,* Ankara, 1975.

KOÇKUZU, Ali Osman. *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İ'tikat ve Teşrî Yönlerinden Değeri,* Ankara, 1988.

MÂLİK BİN ENES (V.179/795). *el-Muvatta',* Beyrut, 1983.

MEKKÎ, Muvaffak bin Ahmet el-Mekkî (V.568/1172). *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe,* I-II, Beyrut, 1981.

MERTTÜRKMEN, Hilmi. *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları,* Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1976.

MÛSÂ, Muhammed Yusuf. *Fıkh-ı İslâm Tarihi,* (Trc., Ahmet Meylani), İstanbul, 1973.

MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn Müslim bin Haccac (V.216/831). *Sahîhu'l-Müslim,* I-IV, İstanbul, 1981.

NESÂÎ, Ebû Abdirrahman bin Şuayb (V.279/892). *es-Sunen,* I-VIII, Kahire, H.1312.

NESEFÎ, Ebu'l-Berekât Abdullah bin Ahmet (V.710/1310). *Keşfü'l-Esrâr ala'l-Menâr*, I-II, Beyrut, 1986.

ÖZEL, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara, 1990.

PEZDEVÎ, Ebu'l-Hasen Fahruddin Ali bin Muhammed (V.482/1089). *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'ri-feti'l-Usûl*, (Keşfü'l-Esrâr kenarında), I-IV, Dersaâdet, H.1308.

RÂZÎ, Fahruddin Muhammed bin Ömer bin Huseyn (V.606/1206). *el-Mahsûl fî ilmi'l-Usûl*, I-II, Beyrut, 1988.

REMLÎ, Muhamed bin Ebi'l-Abbas Ahmet bin Hamza (V.957/1550). *Nihayetü'l-Muhtac ilâ Şerhi'l-Minhac*, I-VIII, Beyrut, 1984.

SADRÜ'Ş-ŞERİA, Ubeydullah bin Mesûd el-Mahbûbî (V.747/1346). *et-Tavdîh Şerhu't-Tenkih*, I-II, Beyrut, Ty.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed ibn Ahmet (V.490/1097). *Usûlü's-Serahsî*, I-II, Thk., Ebu'l-Vefa el-Efgânî, Haydarabad, H.

_____. *el-Mebsûd*, İstanbul, 1983, I-XXX

SEYMÛRÎ, Ebû Abdillah Huseyn binAli (V.436/1045). *Ahbaru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*, Beyrut, 1976.

SUBKÎ, Tacuddin Abdulvahap (V.771/1369). *Cemu'l-Cevâmî'*(Celaluddin el-Mahalli Şerhi), I-II, Beyrut, Ty.

ŞA'BAN, Zekiyuddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (Trc., İ.Kafi Dönmez), T.D.V.Y., Ankara, 1990.

ŞÂFİÎ, Muhammed bin İdris (V.150/819). *er-Risâle*, Thk. ve Şerh, Ahmet Muhammed Şakir, Mısır, Ty.

_____. *el-Umm*, Beyrut, 1988.

ŞAH VELİYULLAH, Ahmet bin Abdirrahman ed-Dihlevî (V.1176/1762). *el-İnsâf fî Beyânî Sebebi'l-İhtilâf*, Kahire, 1398/1978.

ŞAKİRU'L-HANBELÎ .*Usûlü'l-Fıhi'l-İslâmî*, Yy., 1948.

ŞENER, Abdulkadir. *Kıyas, İstihsân, Istılah*, Ankara, 1971.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed bin Ali bin Muhammed (V.1255/1839). *Neylu'l-Evtâr Şerhu Muntaka'l-Ahbâr*, I-VIII, Yy., Ty.

TAFTAZÂNÎ, Saduddin, (V.797/1394). *et-Telvih ale't-Tavdîh*, I-II, Beyrut, Ty.

TİRMİZİ, Ebû İsâ Muhammed bin İsâ bin Sevre (V.279/892). *Câmiu's-Sahîh*, I-V, Thk. ve Şerh, A. Muhammed Şakir, Beyrut, 1938.

UMERÎ, Nâdiye Şerif. *el-İctihad fi'l-İslâm*, Beyrut, 1984.

YAVUZ, Yunus Vehbi. *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İstanbul, 1993.

ZEBÎDÎ, Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Abdurrezzak (V.1205/1788). *Ukudu'l-Cevâhiri'l-Munîfe*, İstanbul, H.1309.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillah Şemsuddin (V.748/1347). *Tezkiretu'l-Huffâz*, I- Mekke, 1374.

_____, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve Sahibeyhî*, Thk. ve Ta'lik, M. Zahid Kevserî, Ebu'l-Vefa Efgânî, Haydarabad, Ty.

ZENCÂNÎ, Şihabuddin Mahmut bin Ahmet (V.655/1258). *Tahrîcu'l-Furû' alel Usûl*, Thk., Muhammed Edîb Sâlih, Kahire, 1962.

ZEYDAN, Abdulkerim. *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, İstanbul, 1979.

ZÜHAYLÎ, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*, I-VIII, Dımeşk, 1989.

ÖZGEÇMİŞ

1964 Bingöl doğumlu olan Sahip BEROJE, ilkokulu aynı ilde bitirdi. Ortaöğrenimini Malatya'da tamamladıktan sonra, 1982'de Erzurum İlahiyat Fakültesi'ne girdi. 1984 yılında yatay geçiş yaparak öğrenimini İstanbul Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde devam ettirdi. 1987'de mezun olduktan sonra aynı yıl öğretmen olarak atandı. 1990 yılına kadar Nusaybin'de, 1994'e kadar da Bingöl'de öğretmenlik yaptı. Halen Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.

SUMMARY

- The Thesis of Master -

The subject of this thesis is " in the sectarians of Hanefies and Şafies, Discussions of rey (View) and tradition (Hadith)"

The thesis contains two part with a long introduction. İn the İntriduction , we have tried to the points of "rey" of the prophet (Peace be upon him) and companions and the fallowing generation (Tâbiûn) at the subject of "rey" and tredition.

İn the first part, we have studied in the epoch of "İctihad" the discussions between Hanefies and Şafies and the matter on appeaning of fikh school effects of sectarians.

İn the second part, we have remarket the influences of discussions to the methadologies of law. We have get examples Practially the approaches of methodologies to the live.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ